

## Osservazioni sulle fonti sui ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΙ del marcionita Apelle

GIANMARCO CERRETI\*

Uno dei problemi più complessi della ricerca sulle prime fasi del marcionismo è quello riguardante la possibilità di distinguere all'interno del materiale trasmesso dalla tradizione eresiologica quanto dev'essere attribuito direttamente a Marcione da quanto risale invece a sviluppi interni alla tradizione marcionita successiva. La natura e lo stato delle fonti, che tendono a non distinguere tra le differenti forme che il marcionismo assume a diverse altezze cronologiche, richiedono che la ricostruzione della prospettiva propria di Marcione sia allo stesso tempo una messa a punto critica dei primi sviluppi della tradizione marcionita.

Se si prende in considerazione la prima fase, che può essere circoscritta alla seconda metà del II secolo, la documentazione disponibile, per quanto parziale e insufficiente, consente di ricostruire alcune delle linee fondamentali caratterizzanti i primi sviluppi dottrinali interni al marcionismo. La testimonianza più importante è rappresentata senza dubbio dai tre frammenti, trasmessi da Eusebio (H.E. V, 13), del Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἴρεσιν di Rodone,<sup>1</sup> uno scritto risalente al terzo o più verosimilmente al quarto decennio della seconda metà del II secolo e perciò contemporaneo alla generazione dei discepoli diretti di Marcione. Dai testi di Rodone, ispirati in senso evidentemente polemico dato il carattere eresiologico dello scritto, ci si può fare un'idea della situazione teologica del marcionismo in particolare di ambiente romano. Nel contesto di una presentazione critica del dibattito intra-marcionita sulla natura e il numero delle ἀρχαί vengono menzionati quattro teologi marcioniti, Potito (Ποτῖτος), Basilico (Βασιλικός), Sinero (Συνέρως), Apelle (Ἀπελλῆς). Secondo Rodone i primi due si sarebbero attenuti strettamente alla dottrina di Marcione e avrebbero riconosciuto due principi; Sinero e i suoi discepoli avrebbero invece ammesso tre principi. Il referente principale di Rodone è però Apelle, il quale avrebbe affermato, in accordo con la dottrina ortodossa (καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος)<sup>2</sup>, la tesi di

---

\* Università La Sapienza di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia / Universität Heidelberg, Theologische Fakultät. Piazzale Aldo Moro, 5, 00185 Roma, ITALIA, gianmarco.cerreti@uniroma1.it

Rivolgo un sentito ringraziamento al Prof. E. Norelli (Université de Genève) per la generosa revisione del testo e i preziosi suggerimenti. Naturalmente quanto scritto, come pure ogni eventuale errore, è mia esclusiva responsabilità. Sono grato inoltre alla Prof.ssa E. Prinzivalli (Università La Sapienza di Roma) e al Prof. W. Löhr (Universität Heidelberg) per il costante sostegno alle mie ricerche.

<sup>1</sup> Su Rodone l'unica fonte è Eusebio, che era in grado di leggere il Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἴρεσιν (possibilmente il titolo originario del trattato) e che da questo scritto ricava tutti i dati che fornisce in H.E. V, 13; dal testo eusebiano dipendono i pochissimi riferimenti a Rodone in autori successivi.

<sup>2</sup> La tradizione di appartenenza di Rodone può essere ricostruita attraverso i dati di cui l'autore stesso dava conto nel suo trattato. Si è di fronte a un διδάσκαλος attivo nel contesto romano, di origine asiatica e allievo di Taziano a Roma, Eusebius, H.E. V, 13, 1 (E. Schwartz, GCS IX, 2, 454, 15-16) γένος τῶν ἀπὸ Ἀσίας, μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμης, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, Τατιανῶ. Nel trattato anti-marcionita Rodone formulava il progetto di scrivere contro i Προβλήματα di Taziano (Eusebius, H.E. V, 13, 8); il che tra l'altro attesta che quest'ultimo era ormai ritenuto un teologo eterodosso in ambiente romano. È verosimile che l'autore del Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἴρεσιν fosse a conoscenza della polemica giustinea anti-marcionita e che ad essa si rifacesse nel suo scritto; si confronti in particolare il fr. I riportato in Eusebius, H.E. V, 13, 3 con Iustinus, *Apologia* I, 58, 2 (C. Meunier, Sch 507, 282, 7-10) ἀπόδειξιν μηδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλὰ ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται. L'espressione ὁ ἡμέτερος λόγος va perciò messa in rapporto con la tradizione giustinea romana ed è in quest'ambito che va contestualizzata l'attività teologica di Rodone e in particolare il confronto col marcionismo. I dati a disposizione su Rodone sono pochi ma di molto valore, a partire da quelli sulla produzione scritta (Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἴρεσιν: eresiologia anti-marcionita; Ὑπόμνημα εἰς τὴν ἑξαήμερον: esegesi

un solo principio (μία ἀρχή). Dai testi si ricava che Apelle si definiva διδάσκαλος e i sostenitori della teoria dei tre principi sono descritti come i seguaci del διδασκαλείον di Sinero. Un'attività d'insegnamento teologico va attribuita verosimilmente anche a Potito e a Basilico e perciò la testimonianza di Rodone consente di descrivere il dibattito sui principi come una controversia tra diverse correnti teologiche interne al marcionismo ed espressioni di centri d'insegnamento differenti.

Alla controversia sul problema dei principi nel marcionismo fa riferimento anche l'autore romano dell' "Ἐλεγχος κατὰ πασῶν αἰρέσεων, in particolare nel libro X nella Ἐπιτομή dell'opera (X, 19, 1-2 e X, 20, 1), che menziona rappresentanti delle diverse teorie sui principi soltanto in modo anonimo e distingue tra marcioniti sostenitori di tre principi e di quattro principi, mentre ad Apelle, l'unico marcionita di cui fa il nome, è attribuita la tesi dei cinque principi. A tale dibattito non è fatto riferimento nella trattazione eresiologicala sui marcioniti contenuta nel libro VII, che è notevolmente diversa rispetto a quanto si legge nella Ἐπιτομή. La differenza tra i due testi ("Ἐλεγχος VII, 29-31; VII, 37 e X, 19), fatta eccezione per Apelle giacché la notizia di "Ἐλεγχος X, 20 che lo riguarda è effettivamente un'epitome di "Ἐλεγχος VII, 38, risale senza dubbio all'utilizzo da parte dell'autore di due fonti diverse. Senza entrare nel merito del problema della conoscenza del marcionismo da parte dell'autore dell' "Ἐλεγχος, si può osservare come la notizia eresiologicala contenuta nella Ἐπιτομή da un lato confermi l'importanza del dibattito sui principi interno al marcionismo e dall'altro attesti come esso sia divenuto ormai un topos eresiologicalo. Il riferimento a questa controversia da parte degli autori cattolici,<sup>3</sup> della cui autenticità non è possibile dubitare perché attestata da fonti diverse in modo indipendente e perché confermata anche da testimonianze di origine marcionita (a partire proprio dalla documentazione su Apelle),<sup>4</sup> è quello di mettere in luce le differenze e le contraddizioni sussistenti all'interno del marcionismo, il che è del resto già chiarissimo nei frammenti di Rodone, che si riferisce ai marcioniti come παρ' ἑαυτοῖς ἀσύμφωνοι, ἀσυστάτου γνώμης ἀντιποιοῦμενοι.<sup>5</sup> Nel caso di Apelle, in particolare, è indubitabile che sia stato l'autore stesso dell' "Ἐλεγχος, a partire dalla medesima fonte, ad aver costruito ed attribuito al marcionita sia una teoria dei quattro ("Ἐλεγχος VII, 38) sia una teoria dei cinque ("Ἐλεγχος X, 20) principi, tenuto conto che Apelle, come attesta oltre ogni dubbio Rodone, e dopo di lui tutta una serie di testimonianze, era sostenitore della tesi di una sola ἀρχή.<sup>6</sup> Tutto ciò

---

esamerale; Ἐπιλύσεις τῶν τοῦ Τατιανοῦ Προβλημάτων: esegesi zetematica), e ne fanno uno degli autori cattolici più importanti della seconda metà del II secolo.

<sup>3</sup> Particolarmente importanti sono i riferimenti alla controversia in Clemens Alexandrinus, *Stromata* III, 13, 1 e III, 21, 2. In questi testi Clemente rimanda a una sua trattazione Περὶ ἀρχῶν, nella quale un significato di rilievo aveva la polemica nei confronti delle teorie marcionite sui principi; altri riferimenti in *Stromata* II, 37, 1; III, 13, 1; III, 21, 2; IV, 2, 1; IV, 16, 3; IV, 91, 1; V, 140, 3; VI, 4, 2; inoltre, *Quis dives salvetur*, 26, 8 (περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας). Sia sulla natura di tale trattazione sia sui contenuti (uno scritto autonomo oppure una trattazione contenuta in uno dei libri perduti successivi al VII degli Στρωματεῖς o nelle perdute Ὑποτυπώσεις?) sono state proposte ipotesi differenti nella ricerca (J. Munck, A. Méhat, P. Nautin).

<sup>4</sup> Mi limito a menzionare i materiali marcioniti e anti-marcioniti confluiti nei libri I-II dello Ps.Origene (titolo convenzionale: dialogo Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως) e sul quale rimando all'eccellente studio di K. Tsutsui, *Die Auseinandersetzung mit den Markioniten im Adamantios-Dialog*, Berlin 2004. Si tratta di una fonte di primissimo valore per la ricostruzione degli sviluppi dottrinali del marcionismo di II e III secolo, e nella quale la polemica anti-marcionita è articolata significativamente nella confutazione prima di una teoria dei tre (libro I; marcionita Μεγέθιος) e poi dei due principi (libro II; marcionita Μάρκος).

<sup>5</sup> Eusebius, H.E. V, 13, 3 (E. Schwartz, GCS IX, 2, 454, 22-23). L'argomento risale alla primissima polemica cattolica anti-marcionita, come mostra il testo di Giustino citato più in alto alla n. 2.

<sup>6</sup> Mi limito a menzionare la citazione riportata nello scritto Περὶ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας dello Ps.Anthimus, pubblicato per la prima volta da G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica. VIII. Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta ecclesia*, Roma 1901, 87-98 (in parte già in G. Mercati, *Alcune note di letteratura patristica*, Rendiconti del R. Istituto Lombardo di

ha un'immediata ricaduta sul problema relativo alla contaminazione tra la tradizione su Marcione e la tradizione sui discepoli, come dimostra il disaccordo tra "Ελεγχος VII, 29-31, che attribuisce a Marcione una teoria dei due principi (τὸ ἀγαθόν, τὸ πονηρόν) e "Ελεγχος X, 19 che attribuisce a Marcione una teoria dei tre principi (τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον, ἢ ὕλη).<sup>7</sup> A ogni modo, la trattazione sui marcioniti in "Ελεγχος VII, 29-31 e 37-38 è importante perché in questa sezione vengono fatti i nomi di due marcioniti, che invece in "Ελεγχος X, 19-20 non sono menzionati. In VII, 31 è fatto riferimento a Prepone (Πρέπων), marcionita proveniente dall'ambiente siriano orientale e contemporaneo dell'autore dell'"Ελεγχος, che ne è anche l'unica fonte.<sup>8</sup> Gli è attribuita l'introduzione di una teoria dei tre principi, che è riguardata come un'innovazione rispetto alla dottrina marcionita originaria. Si tratta dell'unico riferimento al dibattito sulle ἀρχαί nella trattazione sui marcioniti interna al libro VII, ma è particolarmente significativo perché a differenza che nell'"Επιτομή la notizia eresiological sembra fondarsi su una conoscenza diretta di uno scritto Πρὸς Βαρδησιάνην di Prepone (ovvero contro i dialoghi anti-marcioniti bardesaniti) e quindi può essere ritenuta una testimonianza attendibile del perdurare di questa controversia nel marcionismo nei primi decenni del III secolo. Molto importante è inoltre la menzione del marcionita Lucano (Λουκᾶνος), un discepolo diretto di Marcione ("Ελεγχος VII, πίναξ 11; VII, 37, 2), il quale, da quanto si ricava da altre testimonianze, va considerato verosimilmente l'autore più importante nella prima fase del marcionismo in quanto rappresentante di una tendenza che si attiene rigidamente alle posizioni dottrinali di Marcione.<sup>9</sup> Proprio in quanto esponente maggiore della linea più aderente all'insegnamento marcionita originario, Lucano è riguardato a sua volta come una figura

---

Scienze e Lettere, S. II, XXXI, 1898, 1033-1036 = *Opere minori* II, Città del Vaticano 1937, 55-58), e che la ricerca attuale attribuisce a Marcello di Ancira (M. Richard, M. Tetz, M. Simonetti, K. Seibt, A. Logan): ψεύδεται Μαρκίων λέγων δύο εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δὲ φημι μίαν, ἣτις ἐποίησεν δευτέραν ἀρχήν (A. Logan, *Marcellus of Ancyra (Ps. Anthimus). On the Holy Church*, JThS N. S. 51, 2000, 93, 92-93). La stessa citazione, in una forma più estesa, è riportata da un testo di Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 47, 1 (F. Heylen, CCSL IX, 237, 3-5) *Non mihi opus est discere a Marcione, ut duo principia adseram coaeterna; ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, etc.* Sulla fonte comune ai due scritti si vedano più sotto le osservazioni alla n. 41.

<sup>7</sup> Il rapporto tra il dibattito proto-marcionita sui principi e la speculazione di Marcione è difficile da definire. Le differenti teorie περὶ ἀρχῶν potrebbero essere intese come tentativi di sistematizzare il pensiero di Marcione e di risolvere alcune aporie interne alla sua speculazione e, in questo senso, ci potrebbe chiedere se una teologia dei principi sia stata proposta da Marcione stesso; si veda la ricostruzione e l'interpretazione di W. Löhr, S. V. *Markion*, RAC 24, 2010, 145-173, in part. 156-159, 163-168.

<sup>8</sup> "Ελεγχος VII, 31, 1-2 (P. Wendland, GCS XXVI, 216, 16-20) ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις νῦν καινότερόν τι ἐπεχείρησε Μαρκιωνιστῆς τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς <B>αρδησιάνην τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως, ποιήσασθαι λόγους περὶ τῆς αἰρέσεως, οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι. τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχήν, καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην, οὐδ' οὕτως δὴ ὁ Πρέπων τὴν Ἐμπεδοκλέους διαφυγεῖν ἴσχυσε δόξαν. La testimonianza su Prepone non si limita a queste righe, ma comprende anche il seguito in "Ελεγχος VII, 31, 5-6. Quest'ultimo testo contiene un'esposizione della cristologia marcionita e fa riferimento di nuovo direttamente a Marcione, ma la dottrina esposta implica una teoria dei tre principi, che è precisamente quella riferita in "Ελεγχος VII, 31, 1-2. Il testo si basa sicuramente su una fonte scritta, ovvero il trattato Πρὸς Βαρδησιάνην di Prepone.

<sup>9</sup> Tra le fonti sul marcionita Lucano (Λουκᾶνος; Origene e le fonti latine, ovvero Tertulliano, Ps. Tertulliano, Filastrius; Λουκιανός; "Ελεγχος, Marcello, Epifanio), oltre "Ελεγχος VII, πίναξ 11; VII, 37, 2 (P. Wendland, GCS XXVI, 190, 16-17; 223, 18-19), vanno menzionate:

Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 2, 12-13 (P. Borleffs, CCSL II, 923, 61-924, 68);

Ps. Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 6, 3 (E. Kroymann, CCSL II, 1408, 8-11);

Origenes, *Contra Celsum* II, 27 (M. Borret, SCh 132, 356);

Epiphanius, *Panarion* II, *Haer.* XLIII Κατὰ Λουκιανιστῶν (K. Holl, GCS XXXI, 186, 24-189, 13);

<Marcellus>, *De sancta ecclesia* 6 (A. Logan, JThS NS 51, 91, 43);

Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 46 (F. Heylen, CCSL IX, 236, 23-237, 2).

dotata di una fisionomia teologica definita e autonoma, tanto che in alcune fonti si fa riferimento ai suoi discepoli come a un gruppo particolare (οἱ ἀπὸ Λουκᾶνου).

I dati menzionati costituiscono i punti di riferimento più significativi sulle prime fasi del marcionismo. Mi riferisco con ciò a quelle testimonianze che permettono di ricostruire determinati dibattiti e sviluppi interni alla tradizione marcionita più antica e che fanno riferimento a nomi precisi del primo marcionismo; a quella, cioè, che con A. Harnack può essere definita la «innere Geschichte» del marcionismo.<sup>10</sup> L'eresiologia cattolica più antica ha, invece, un carattere anonimo, nel senso che la polemica è diretta contro il marcionismo in generale e fa riferimento a Marcione e ai suoi discepoli senza lo scrupolo di distinguere e di precisare eventuali differenze e sviluppi nella ricezione del pensiero marcionita presso i seguaci.<sup>11</sup> Ciò non significa che il marcionismo sia trattato come tradizione unitaria; al contrario, l'argomento relativo alle dissidenze interne costituisce un punto fondamentale, come si vede chiaramente nei frammenti di Rodone. Si tratta invece di un dato che attiene molto più al problema dell'identificazione del marcionismo non in senso astratto ma per quanto concerne il tipo di fonti utilizzate. La ricostruzione delle diverse linee dell'evoluzione dottrinale interna al marcionismo a partire dai dati trasmessi dagli eresiologi è fortemente limitata precisamente dal fatto che il materiale di origine marcionita contro cui sono diretti i trattati dei polemisti cattolici presuppone, sin dagli scritti più antichi, la contaminazione tra dottrine riconducibili a Marcione e dottrine riconducibili ai seguaci.

Un caso particolare è rappresentato dal marcionita della prima generazione Apelle, che le fonti antiche descrivono in modo unanime come un autore autonomo all'interno della tradizione marcionita, e che è senza dubbio uno dei più importanti teologi cristiani della seconda metà del II secolo. Le testimonianze consentono di delineare i tratti fondamentali della sua riflessione su tutta una serie di questioni (esegesi, critica testuale, dottrina dei principi, cristologia, etc.) e permettono di chiarire la sua posizione sia nel confronto con correnti teologiche cattoliche sia rispetto agli sviluppi interni al marcionismo. Per studiare il caso di Apelle come linea di sviluppo del marcionismo e per stabilire quanto di Apelle ci sia all'interno della tradizione eresiologica su Marcione è necessario ricostruire i punti di riferimento della teologia apelliana. Per far ciò è indispensabile svolgere una ricostruzione delle fonti e stabilire una raccolta critica delle testimonianze su Apelle, il che finora è stato fatto solo in modo parzialmente soddisfacente. Sia i problemi relativi ai legami tra le diverse fonti della tradizione sia quelli relativi alla produzione scritta apelliana, ed eventualmente alla possibilità di ricostruire entro certi limiti struttura e contenuto degli scritti perduti cui fanno riferimento le fonti, i Συλλογισμοὶ e le Φανερώσεις, meritano di essere oggetto di una

---

<sup>10</sup> A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, TU 45, Leipzig 1924<sup>2</sup>, 160-177.

<sup>11</sup> I trattati eresiologici monografici anti-marcioniti, in senso stretto, documentati, sono i seguenti:

1) Iustinus, Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα (Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 6, 2; Eusebius, H.E. IV, 11, 8, in ogni caso dipendente da Ireneo, vi si riferisce come Σύγγραμμα κατὰ Μαρκίωνα);

2) Philippus, Κατὰ Μαρκίωνα (Eusebius, H.E. IV, 25);

3) Modestus, Κατὰ Μαρκίωνα (Eusebius, H.E. IV, 25);

4) Theophilus, Κατὰ Μαρκίωνα (Eusebius, H.E. IV, 24);

5) Rhodo, Πρὸς τὴν Μαρκίωνα αἵρεσιν (Eusebius, H.E. V, 13);

[6] Irenaeus, Κατὰ Μαρκίωνα (Irenaeus, *Adversus haereses* I, 27, 4; III, 12, 12; Eusebius, H.E. IV, 25. Eusebio dipende dai testi ireneani, nei quali si parla di uno scritto anti-marcionita come di un progetto; nessun'altra fonte consente di ritenere che il trattato sia stato effettivamente redatto);

7) Hippolytus, Πρὸς Μαρκίωνα (Eusebius, H.E. VI, 22);

8) Tertullianus, *Adversus Marcionem* I-V.

Tutti i trattati, tranne quello tertulliano, sono perduti. Sono trasmessi frammenti dagli scritti di Rodone (Eusebius, H.E. V, 13, 2-7) e di Giustino (Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 6, 2; verosimilmente dal medesimo trattato proviene il testo riportato da Irenaeus, *Adversus haereses* V, 26, 2). Ritengo che il Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα giustineo menzionato da Ireneo sia da identificare col Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων cui fa riferimento Giustino stesso in *Apologia* I, 26, 8; si veda al proposito E. Norelli, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in Giustino Martire*, RSCr VI, 2009, 363-388.

nuova analisi sistematica e fine delle osservazioni che seguono è fornire un contributo in tal senso. Mi propongo di ricapitolare lo stato della ricerca e di fornire alcune considerazioni d'approfondimento limitandomi ai Συλλογισμοί e concentrandomi specificamente sul problema delle fonti. Resta fuori da questa ricerca ciò che concerne nello specifico i contenuti e la prospettiva esegetica dello scritto del marcionita, giacché essi possono essere ricostruiti soltanto una volta che la critica delle fonti abbia fatto luce sulla natura e la portata dei materiali di riferimento.

### I. *La tradizione antica sui ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΙ*

Il problema delle fonti scritte alla base della tradizione eresiologicala su Apelle è molto complesso. In linea di principio è verosimile che Apelle, oltre ai due attestati, abbia pubblicato altri scritti. Lo stesso materiale trasmesso dai polemisti cattolici non può essere ricondotto in modo schematico o ai Συλλογισμοί o alle Φανερώσεις, ed è perciò da ipotizzare che anche le fonti eresiologicalhe potessero contare su una conoscenza, diretta o indiretta, di altra produzione apelliana. La questione solleva evidentemente tutta una serie di problemi concernenti i rapporti tra le fonti cattoliche, che possono essere chiariti soltanto attraverso la presa in considerazione particolareggiata di certi motivi comuni, che consenta di stabilire e di definire l'esistenza e i caratteri di determinate linee di tradizione. Le osservazioni che seguono si limitano a mettere in luce come tra le testimonianze sulla produzione scritta di Apelle ve ne sia una serie che si riferisce a uno scritto intitolato Συλλογισμοί che forma una documentazione coerente in grado di dare un'idea della struttura e dei contenuti dell'opera perduta. Mi rivolgo, a ogni modo, principalmente a problemi relativi alla trasmissione del materiale sui Συλλογισμοί e solo marginalmente faccio riferimento a questioni attinenti ai contenuti dello scritto, che, a mio avviso, possono essere affrontati solo in seguito a una ricognizione sistematica dello stato delle fonti.

L'interpretazione del materiale trasmesso sui Συλλογισμοί, non diversamente dal caso delle Φανερώσεις, è piuttosto difficoltosa. Le fonti forniscono, infatti, se prese singolarmente, dati soltanto parziali e la ricostruzione di tutta la documentazione relativa allo scritto è possibile soltanto attraverso l'accostamento di testimonianze diverse. Dal loro confronto si traggono però deduzioni che, a eccezione di aspetti di dettaglio, sono molto stringenti e che quindi consentono di stabilire in modo sicuro alcuni punti di riferimento sia su aspetti attinenti alla sua ricezione sia su aspetti attinenti alla natura dello scritto perduto. L'unica fonte che cita nominalmente i Συλλογισμοί è lo Ps.Tertulliano: <Apelles> *habet praeterea suos libros, quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecumque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint.*<sup>12</sup> Da questa testimonianza si ricava che l'opera perduta era articolata in più libri e che il suo contenuto consisteva nella dimostrazione della falsità della γραφή giudaica. Il fine ultimo dello scritto era quello di confutare, attraverso un'analisi di tipo logico-sillogistico, l'idea che a partire da un'esegesi del testo scritturistico si possa fondare un discorso teologico (un discorso «de Deo») vero. Al testo dello Ps.Tertulliano, l'unica fonte, a rigore, a menzionare i Συλλογισμοί, vanno accostate altre testimonianze che, pur senza fornirne il titolo, si riferiscono a uno scritto di Apelle, il cui contenuto coincide con quello riportato dalla notizia eresiologicala pseudo-terulliana. La fonte più antica a riferirsi in modo indiretto ai Συλλογισμοί è Rodone, il quale attribuisce ad Apelle συγγράμματα εἰς ἔλεγχον καὶ ἀνατροπὴν delle scritture giudaiche (κατὰ τοῦ νόμου). È importante notare che Rodone non fa menzione soltanto della critica scritturistica marcionita in senso lato ma si riferisce specificamente alla produzione scritta di συγγράμματα.<sup>13</sup> Lo stesso discorso vale per

---

<sup>12</sup> Ps.Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 6, 6 (E. Kroymann, CCSL II, 1409, 6-8).

<sup>13</sup> Eusebius, H.E. V, 13, 9 (E. Schwartz, GCS IX, 2, 458, 11-15) ὁ γέ τοι Ἀπελλῆς οὗτος μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησεν νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείου βλασφημήσας λόγους εἰς ἔλεγχόν τε, ὡς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδῆν (al termine della notizia su Rodone, a proposito di Apelle, derivante sicuramente dal trattato anti-marcionita

l'autore dell' "Έλεγχος che parla di συντάγματα κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν e che ne descrive metodo e contenuto in accordo con le altre due fonti.<sup>14</sup> L'utilizzo del plurale συντάγματα, così come per il termine συγγράμματα in Rodone, è da ricondurre verosimilmente non alla composizione di scritti diversi ma all'articolazione in più libri dei Συλλογισμοί. Un aspetto da notare è che l' "Έλεγχος fa riferimento non soltanto a un'opera κατὰ τοῦ νόμου ma ne amplia il contenuto estendendolo anche ai libri profetici (κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν). Le tre testimonianze di Rodone, "Έλεγχος e Ps.Tertulliano costituiscono una linea della tradizione eresiologicala. Con ciò non si vuole dire che sussiste una dipendenza delle fonti più recenti, in modo diretto o indiretto, da Rodone, ma è significativo che le uniche fonti propriamente eresiologicalhe a mostrare di conoscere i Συλλογισμοί facciano riferimento a questa opera in modi estremamente simili; tanto più che le tre fonti sono da datare in un arco di tempo ristretto, dalla seconda metà inoltrata del II secolo ai primi decenni del III secolo, e sono tutte provenienti da ambiente romano.

Un'altra linea della tradizione sui Συλλογισμοί di Apelle è quella origeniana. Se nella precedente il materiale è trasmesso all'interno di una prospettiva di tipo eresiologicalo, quanto deriva, in modo diretto o indiretto, dalla mediazione origeniana, si trova all'interno di un contesto di tipo esegetico polemico, nel quale le aporie formulate dal marcionita sono citate in modo da sollevare alcuni problemi inerenti l'interpretazione letterale del testo scritturistico che devono essere risolti dall'esegesi ortodossa. Origene, che conosce Apelle in modo approfondito, fa riferimento allo scritto perduto in un passo del Κατὰ Κέλσου V, 54<sup>15</sup> e, soprattutto, trasmette in *Homiliae in Genesim* II, 2 l'aporia apelliana relativa a Gen. 6, 13-16.<sup>16</sup> Dal frammento si comprende il metodo della polemica esegetica di Apelle, che è diretto a dimostrare, attraverso un'interpretazione strettamente letterale del testo, il carattere auto-contraddittorio e falso della γραφή e dunque a negare la sua origine divina.<sup>17</sup> Il fatto che la polemica contro lo scritto perduto di Apelle sia attestata in una delle omelie superstiti fa ipotizzare che Origene si confrontasse col marcionita anche nei *Commentarii in Genesim* perduti. Non che si debba pensare a un confronto sistematico simile a quello con gli Ὑπομνήματα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον di Eracleone nei *Commentarii in Iohannem*, ma è verosimile che nel commento di carattere e continuo e sistematico le aporie di Apelle su aspetti testuali puntuali e di interpretazione dubbia venissero utilizzate

---

rodoniano); si vedano, inoltre, le parole dirette di Rodone in Eusebius, H.E. V, 13, 6 (E. Schwartz, GCS IX, 2, 456, 20-22) ἔφη τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μηδὲν ὄλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι.

<sup>14</sup> "Έλεγχος X, 20, 2 (P. Wendland, GCS XXVI, 281, 1-3) κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας. Si veda anche "Έλεγχος VII, 38, 2 (P. Wendland, GCS XXVI, 224, 5-7) νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα (solo nella "Επιτομή si fa riferimento esplicito a scritti).

<sup>15</sup> Origenes, *Contra Celsum* V, 54 (M. Borret, SCh 147, 150, 8-10) ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἰρέσεώς τινος γενόμενος πατήρ καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα.

<sup>16</sup> Per questo capitolo, unico caso in tutta la raccolta delle *Homiliae in Genesim*, sono trasmessi frammenti greci, da Procopio e dalla tradizione catenaria, sui quali P. Habermehl, *Origenes. Die Homilien zu Genesim*, Origenes Werke VI. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, GCS NF XVII, Berlin 2012, in part. LXI-LXII, 231-244 (supera i lavori precedenti di W. A. Baehrens e L. Doutreleau). La ἀπορία di Apelle è riportata da Rufino più estesamente rispetto al testo greco, ma è sicuro che egli dipenda direttamente da Origene. Inoltre è riferita sicuramente ai Συλλογισμοί la frase, trasmessa solo dalla traduzione rufiniana, conclusiva del capitolo, Origenes, *Homiliae in Genesim* II, 2 (P. Habermehl, GCS NF XVII, 42, 11-14) *Haec, quantum ad historiae pertinet rationem, adversus eos dicta sint, qui impugnare Scripturas veteris testamenti nituntur tamquam impossibilia quaedam et irrationabilia continentes.*

<sup>17</sup> Origenes, *Homiliae in Genesim* II, 2 (P. Habermehl, GCS NF XVII, 41, 14-16; 240, Fr. 19) *Posteaquam per singulas species hoc modo refragatur, addit super omnia bis verbis: constat ergo fictam esse fabulam; quod si est, constat non esse hanc a Deo scripturam* (ψευδῆς ἄρα ὁ μῦθος, οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἢ γραφή).

come punti di partenza per lo sviluppo di un'esegesi alternativa. Ciò va dedotto in particolare dal fatto che l'unico altro autore a trasmettere frammenti dei Συλλογισμοί, ovvero Ambrogio nel suo trattato *De paradiso*, con tutta verosimiglianza dipende dall'alessandrino. La testimonianza ambrosiana, che riporta tre frammenti in forma di citazione diretta (*De paradiso* (V,) 28), è nella linea di Origene, perché attesta la ricezione dei Συλλογισμοί non in un contesto eresiologicalo ma di polemica esegetica.

Sintetizzando quanto detto finora, dai dati deducibili dai testi antichi si ricava che lo scritto perduto di Apelle, intitolato Συλλογισμοί, consistesse in un'opera in più libri, forse trentotto τόμοι,<sup>18</sup> di contenuto esegetico polemico. Attraverso un'interpretazione continua, ispirata a un metodo di analisi logico-sillogistico, il testo scritturistico era sottoposto a ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή. L'estensione dell'esegesi non può essere delimitata con precisione. Dal frammento riportato da Origene si deve concludere che lo scritto giungesse a commentare per lo meno *Gen.* 6-9. Tuttavia, non è detto che Apelle prendesse in esame ogni singolo versetto ed è anzi verosimile che l'interpretazione continua del testo si concentrasse in modo selettivo su certi lemmi a preferenza di altri. L'ἔλεγχος amplia la definizione dello scritto come opera κατὰ τοῦ νόμου comune alle altre fonti e parla di testi κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. I Συλλογισμοί sono conosciuti direttamente da Origene e Rodone, ma nel primo caso si ha a che fare con un contesto di confronto esegetico e nel secondo con un contesto di polemica eresiologicala; e quest'ultima prospettiva è anche quella di ἔλεγχος e Ps.Tertulliano. Per tutte le altre fonti su Apelle, in particolare per le più importanti, Tertulliano e Epifanio, la conoscenza del trattato perduto del marcionita non può essere dimostrata. Si deve perciò assumere, almeno come ipotesi di partenza, che queste non conoscessero i Συλλογισμοί e che la ricezione dello scritto in ambito cattolico vada ripartita in una linea eresiologicala, di ambito romano, rappresentata da Rodone ed eventualmente da ἔλεγχος e dallo Ps.Tertulliano, e una linea di confronto esegetico polemico risalente, direttamente o indirettamente, a Origene.

## II. Gli studi sui ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΙ

I testi presentati costituiscono l'insieme dei dati sui Συλλογισμοί deducibili dalle fonti antiche. Merito della ricerca moderna è essere riuscita ad ampliare la documentazione a disposizione e a far progredire la conoscenza dello scritto perduto grazie a nuove acquisizioni. Il contributo più importante è stato portato senza dubbio dagli studi di A. Harnack, per il quale, significativamente, il marcionita è stato un autore presente in modo sostanzialmente ininterrotto dall'inizio alla fine della sua ricerca scientifica, a partire dalla «Habilitationsschrift» pubblicata nel 1874, fino all'imponente tarda ricerca su Marcione del 1924.<sup>19</sup> Relativamente ai Συλλογισμοί, A. Harnack ha dimostrato la derivazione da Apelle,

---

<sup>18</sup> Ambrosius, *De paradiso* (V,) 28 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 284,18-20) *Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in tricesimo et octavo tomo eius, has quaestiones proponunt* etc. Il dato restituito dal testo ambrosiano così com'è è altamente inverosimile: se l'aporia riportata da Ambrogio fosse derivata veramente da un presunto tomo trentottesimo l'ampiezza dello scritto sarebbe dovuta essere smisurata, a prescindere da come ci si può immaginare la lunghezza di ogni singolo tomo, se si tiene conto che il frammento origeniano riguarda *Gen.* 6, 13-16 e che tutte le fonti sono concordi nel parlare di uno scritto almeno κατὰ τοῦ νόμου (anche ammettendo che Apelle non prendesse in esame l'intero testo scritturistico in modo continuo, che pure è la cosa più probabile). Propongo, in via del tutto ipotetica, di pensare che la fonte di Ambrogio, i *Commentarii in Genesim* origeniani, citassero le aporie attribuendole al marcionita ed eventualmente dando il titolo dello scritto (un fatto normale per Origene, si veda ad esempio Origene, *Commentarii in Matthaëum* XV, 3 che menziona il Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι filoniano), ma che l'indicazione sui trentotto tomi di cui si componeva l'opera fosse stata aggiunta a margine in forma di glossa. Il riferimento ambrosiano, che come mostra il testo stesso non ha la pretesa di essere un'indicazione precisa, conterrebbe un errore nato dall'accorpamento dei dati contenuti nel corpo e nel margine della fonte.

<sup>19</sup> Le principali ricerche harnackiane sul marcionita sono, in ordine cronologico, le seguenti:

oltre ai tre attribuitigli nominalmente, di sette ulteriori frammenti trasmessi dal trattato ambrosiano sul paradiso.<sup>20</sup> Gli studi harnackiani hanno riguardato praticamente tutte le problematiche relative alla tradizione su Apelle ed hanno trovato espressione più compiuta nella trattazione e nella raccolta delle testimonianze e dei frammenti che si trovano all'interno della monografia su Marcione. L'interpretazione di A. Harnack, nella quale la teologia di Apelle costituisce un aspetto all'interno di una ricostruzione sistematica del marcionismo in genere, si è imposta come il punto di riferimento per la ricerca successiva. Anche studi importantissimi, come quelli di J.-P. Mahé<sup>21</sup> e di É. Junod<sup>22</sup>, pur apportando contributi di grande rilevanza su alcune questioni particolari, condividono un'interpretazione di fondo che è sulla linea di quella di A. Harnack. E, in questo senso, è significativo che l'apporto più importante alla ricerca sui Συλλογισμοί post-harnackiana non sia provenuto da studi sul marcionismo, ma dai lavori su Teofilo di Antiochia di R. M. Grant, il quale ha messo in luce come l'antiocheno in una sezione del secondo scritto Πρὸς Αὐτόλυκον si sia confrontato in modo ripetuto con alcune delle aporie formulate dal marcionita nello scritto perduto.<sup>23</sup> Questo dato, che dimostra l'esistenza di un'altra linea della tradizione sui Συλλογισμοί, ha costituito il progresso più importante negli studi ed è stato recepito e valorizzato nella ricerca su Apelle successiva. In particolare K. Greschat nella sua monografia sul marcionita, che rappresenta senza dubbio l'attuale punto di riferimento per la ricerca su Apelle, ha ritenuto di poter estrapolare dalla sezione dello scritto di Teofilo un passo che ha numerato come vero e proprio frammento (Fr. XI) del marcionita, dello stesso tipo di quelli trasmessi dalla tradizione origeniana.<sup>24</sup> A R. M. Grant e K. Greschat<sup>25</sup> si deve inoltre l'attribuzione ad Apelle di un'aporia marcionita citata e definita «syllogismus» da Girolamo in *Dialogus adversus Pelagianos* III, 6 e che A. Harnack aveva invece ricondotto alle Ἀντιθέσεις di Marcione.<sup>26</sup> Allo stato attuale, stando alla numerazione dei frammenti di K. Greschat, la ricerca sui Συλλογισμοί è perciò riuscita ad ampliare la documentazione sullo scritto perduto, aggiungendo ai quattro frammenti trasmessi dalla tradizione (Fr. I-III e Fr. XIII Greschat), sette ulteriori frammenti dallo scritto ambrosiano (A. Harnack; = Fr. IV-X Greschat), un frammento da Teofilo (R. M. Grant-K. Greschat; = Fr. XI Greschat) e un frammento dal trattato anti-pelagiano geronimiano (R. M. Grant-K. Greschat; = Fr. XII Greschat).

---

A. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae 1974;

A. Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, TU 6, 3, Leipzig 1891, 111-120;

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I*, Leipzig 1893, 197-200; II, 1, Leipzig 1897, 310-311;

A. Harnack, *Patristische Miscellen IV. Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles*, TU 20, 3, 1900, 93-100;

A. Harnack, *Apelles und Rhodon*, Festschrift A. Hauck, Leipzig 1916, 39-51;

A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, TU 45, Leipzig 1924<sup>2</sup>, 177-196; 404\*-420\*.

<sup>20</sup> A. Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, TU 6, 3, Leipzig 1891, 111-120.

<sup>21</sup> J.-P. Mahé, *Tertullien. La chair du Christ*, I-II, SCh 216-217, Paris 1975, in part. I, 94-100 (in parte ripreso in *Studia Patristica XIV*, TU 117, 1976, 48-61).

<sup>22</sup> É. Junod, *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament*, *Augustinianum* 22, 1982, 113-133.

<sup>23</sup> R. M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycom*, Oxford 1970, 67 n. 1-2 ad cap. 25; 69 n. 3 ad cap. 25; 69 n. 1 ad cap. 26; 69 n. 1 ad cap. 27. In seguito all'edizione va aggiunto il capitolo sui Συλλογισμοί di Apelle nell'importante R. M. Grant, *Heresy and Criticism*, Louisville 1993. Si ricordi che già A. Harnack, *Marcion*, 318\* n. 3 aveva menzionato alcuni testi dell'antiocheno, ma supponendo una polemica con le Ἀντιθέσεις di Marcione.

<sup>24</sup> K. Greschat, *Apelles*, 63-65.

<sup>25</sup> R. M. Grant, *Heresy and Criticism*, 82; K. Greschat, *Apelles*, 65-66.

<sup>26</sup> A. Harnack, *Marcion*, 274\*.



Se la ricerca ha fatto progressi notevoli, ampliando la documentazione disponibile sui Συλλογισμοί, manca, tuttavia, una raccolta critica delle testimonianze e dei frammenti sullo scritto perduto e in generale di tutto il materiale relativo ad Apelle. Agli sviluppi riguardanti l'attribuzione di nuovo materiale al marcionita non ha fatto seguito uno studio critico delle fonti, come mostra la monografia di K. Greschat, che rappresenta lo stato della ricerca attuale. La studiosa ha tenuto come punto di riferimento la raccolta di A. Harnack, accresciuta con le proposte di attribuzione di R. M. Grant, e si è limitata a riassumere i dati desumibili dalle diverse fonti che trasmettono il materiale apelliano senza affrontare il problema relativo ai rapporti tra le differenti linee della tradizione.<sup>27</sup> La raccolta di A. Harnack, della quale K. Greschat pure riconosce il carattere incompleto e problematico, si fonda, salvo alcune rettifiche, sullo studio delle fonti pubblicato nel testo d'abilitazione del 1874 e presuppone perciò la critica della tradizione su Apelle che in questa ricerca veniva svolta in modo sistematico,<sup>28</sup> sicché una ricerca sul marcionita che prenda come punto di riferimento la raccolta harnackiana dovrebbe quanto meno pronunciarsi in modo esplicito sulla critica delle fonti che ne è alla base. Senza entrare nel dettaglio delle tesi di A. Harnack, che tra l'altro non forniscono una ricostruzione delle linee della tradizione specifiche relative ai Συλλογισμοί, si può notare come diverse di esse, allo stato attuale della ricerca, difficilmente sono ancora sostenibili; in questo senso, a titolo esemplificativo, si può menzionare l'idea di una tradizione eresiologicala di origine ippolitea ricostruita presupponendo l'identità tra lo scrittore Ippolito e l'autore dell' "Ἐλεγχος"<sup>29</sup> e assumendo la teoria del Σύνταγμα come fonte comune a Ps.Tertulliano, Epifanio e Filastro.<sup>30</sup> Ma oltre alla questione in sé della critica delle fonti, che può essere valutata, sia in un senso positivo o negativo, soltanto attraverso una sua discussione punto per punto, il problema della raccolta harnackiana deriva innanzitutto dalla sua insufficienza da un punto di vista formale

---

<sup>27</sup> K. Greschat, *Apelles*, 17-33.

<sup>28</sup> A. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, 9-54. Nella monografia del 1924 A. Harnack definisce superata dalla nuova trattazione la «Habilitationsschrift», ma ciò vale soltanto relativamente alla parte sulla ricostruzione della dottrina («Pars posterior. Apellis doctrina exponitur et illustratur», 55-92) e non per quella relativa allo studio delle fonti («Pars prior. Fontes et quibus doctrinam Apellis hauriemus in examen vocantur», 9-54), giacché soltanto la prima è fatta oggetto di una nuova esposizione, mentre è assente una nuova critica delle testimonianze della tradizione. Osservazioni cursorie sui rapporti tra le fonti, che recepiscono semplicemente i risultati della ricerca del 1874 senza sottoporli a una nuova dimostrazione, si trovano in A. Harnack, *Marcion*, 177 n. 4, 178 n. 1, 179 n. 1, 409\*.

<sup>29</sup> Per uno «status quaestionis» aggiornato della ricerca sulla questione ippolitea si veda E. Norelli, *Hippolyte et le corpus hippolytéen*, in B. Pouderon (ed.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne III*, Paris 2017, 415-482.

<sup>30</sup> A. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, 20-49. Significativamente, proprio la ricerca sulle testimonianze risalenti a Ippolito (ovvero, secondo lo studioso, l'autore sia del Σύνταγμα sia dell' "Ἐλεγχος") costituisce la parte più importante della critica delle fonti di A. Harnack. Da questo studio A. Harnack deduce, per rendere ragione di differenze dottrinali, un'evoluzione nella speculazione di Apelle e postula l'esistenza di due forme dottrinali, una alessandrina, trasmessa principalmente dal Ippolito, e una romana posteriore, trasmessa da Rodone e Tertulliano (e da Origene); va tenuto conto, tuttavia, il che complica estremamente la spiegazione harnackiana, che lo Ps.Tertulliano e Ippolito, non nel Σύνταγμα ma nell' "Ἐλεγχος, conoscerebbero l'*Adversus Apelleiacos* tertulliano. Poiché in A. Harnack, *Marcion*, 188-196, nell'esposizione della dottrina di Apelle, non si fa più riferimento a questa teoria evolutiva, la lascio da parte, ma è chiaro che problemi relativi alle fonti che erano risolti con l'ipotesi genetica, una volta che questa è accantonata, riemergono, sicché l'esposizione della dottrina di Apelle nella monografia del 1924 ha un carattere molto meno approfondito di quella del 1874 e presuppone un'armonizzazione implicita e problematica dei dati delle fonti. Noto, infine, che una critica delle fonti costretta ad assumere uno sviluppo dottrinale è già di per sé, stante la natura frammentaria del materiale a disposizione, una spiegazione problematica e in fondo una non soluzione; si veda anche quanto osservo più sotto n. 76 a proposito della tesi di É. Junod.

e di metodo. I testi, privi di apparati critici ed esegetici e ordinati secondo una distinzione che rispecchia la teoria delle fonti propria dello studioso, sono forniti spesso in modo parziale, senza che ne venga chiarito il contesto e non di rado considerazioni interpretative sono introdotte tra parentesi all'interno delle fonti riportate. Non è necessario entrare troppo nel dettaglio dei problemi della raccolta, che la sua lettura consente di accertare immediatamente e che, a giudicare dalla sua forma, verosimilmente già A. Harnack doveva ritenere più un ausilio di ricerca, un «Lesetext» che non una raccolta critica sistematica.

K. Greschat non soltanto non ha proposto una nuova raccolta critica delle fonti e si è riferita a quella di A. Harnack, ma anche nell'analisi dei Συλλογισμοί, che sono stati fatti oggetto di una trattazione specifica, del resto di grande interesse,<sup>31</sup> è stata insufficiente a livello di metodo. La studiosa si è infatti limitata ad aggiungere agli undici frammenti trasmessi dalla tradizione origeniana il frammento derivante da Teofilo e quello geronimiano, numerati rispettivamente come Fr. XI e XII. Mi sembra evidente che i due testi non possono essere considerati dei frammenti allo stesso titolo di quelli attribuiti nominalmente ad Apelle e, nel caso di Teofilo il problema riguarda, molto più che un singolo testo, un'intera sezione dello scritto dell'antiocheno che avrebbe dovuto essere presa in esame in modo sistematico. Inoltre, K. Greschat non ha preso in considerazione il Fr. XIV Harvey di Ireneo, sicuramente spurio, che A. Harnack e, sulla sua linea, R. M. Grant ipotizzavano potesse derivare dai Συλλογισμοί, e che in effetti presenta tutta una serie di paralleli, sia formali che di contenuto, con i frammenti superstiti del marcionita, che avrebbero meritato un approfondimento.<sup>32</sup> In generale, ritengo che la monografia della studiosa, per quanto concerne il problema delle fonti su Apelle, sia insufficiente e a motivo della sua dipendenza da A. Harnack e per il modo con cui tratta il nuovo materiale. Si può, tra l'altro, far notare come K. Greschat si proponga in modo esplicito, per quanto concerne l'interpretazione della teologia di Apelle, di fornire una lettura diversa da quella di A. Harnack, e che in certo senso ad essa reagisca sulla linea di G. May.<sup>33</sup> Ma è significativo che nonostante ciò lo studio di K. Greschat in molte delle conclusioni assuma posizioni analoghe a quelle harnackiane, e mi sembra che a questo riguardo il fatto che il materiale di riferimento della studiosa sia stato la raccolta di A. Harnack, che presuppone, come detto, una determinata teoria sulle fonti, non sia un fattore secondario.<sup>34</sup> È chiaro che il problema dell'interpretazione della teologia apelliana non può essere affrontato prescindendo da un riesame analitico del materiale documentario di riferimento. Si tratta innanzitutto di far ordine tra i diversi testimoni e di far luce sui loro rapporti reciproci, tentando di ricostruire determinate linee della trasmissione. In linea con quanto detto più in alto, si possono distinguere tre linee fondamentali della tradizione sui Συλλογισμοί, risalenti rispettivamente, in ordine cronologico, a Rodone, Teofilo di Antiochia e Origene.

### III. La ricezione dei ΣΥΛΛΟΓΙΣΜΟΙ

I frammenti del trattato eresiologico trasmessi, e le brevi osservazioni eusebiane in margine ad essi, attestano la conoscenza da parte di Rodone dei Συλλογισμοί. La questione, in effetti, non è se quest'autore abbia avuto accesso diretto allo scritto, ma se

---

<sup>31</sup> K. Greschat, *Apelles*, 45-72.

<sup>32</sup> Sul frammento, che è trasmesso da Anastasius Sinaita, *In Hexaemeron X*, 364-402 (C. Kuehn, J. Baggaly, *Anastasius of Sinai. Hexaemeron*, Roma 2007, 372, 364-374, 402), mi riservo di ritornare in uno studio particolare.

<sup>33</sup> La studiosa si richiama in particolare all'articolo di G. May, *Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie*, redatto originariamente nel 1984 e pubblicato postumo in G. May, *Markion. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 2005, 93-110. Si veda l'interpretazione della ricerca precedente in K. Greschat, *Apelles*, 8-11.

<sup>34</sup> Si veda in particolare K. Greschat, *Apelles*, 123-134 (la «Zusammenfassung»). I punti sui quali K. Greschat differisce in modo significativo da A. Harnack riguardano in particolare la lettura della disputa con Rodone, l'interpretazione del rapporto tra la teologia di Apelle e la gnosi valentiniana e la valutazione del significato della fonte origeniana.

lo abbia utilizzato per ricostruire la dottrina di Apelle, che, come attesta Eusebio (H.E. V, 13, 6), prima di essere confutata punto per punto, era oggetto di un'esposizione sistematica (πᾶσα δόξα). In altri termini, si può pensare che l'esposizione dogmatica di Rodone avesse come testo di base i Συλλογισμοί? Quest'ipotesi mi sembra vada esclusa perché si deve assumere che Rodone presentasse la dottrina di Apelle innanzitutto avendo come riferimento il dibattito orale intercorso tra i due.<sup>35</sup> Un utilizzo ausiliario della produzione scritta di Apelle, che Rodone evidentemente conosceva,<sup>36</sup> è comunque probabile, perché per quanto concerne il caso degli altri marcioniti è verosimile che Rodone si sia basato su fonti scritte.<sup>37</sup> Il carattere primariamente dottrinale del confronto ricostruito da Rodone, incentrato sulla questione teologica περὶ θεοῦ (Eusebius, H.E. V, 13, 5) fa escludere, a ogni modo, che ai Συλλογισμοί fosse dato spazio rilevante nel trattato eresiologico. Se, d'altra parte, si prendono in considerazione i frammenti superstiti dei Συλλογισμοί nulla fa pensare che in questo scritto venissero trattate in modo autonomo delle questioni di natura dottrinale e nessuna delle fonti che ad esso si riferiscono mette in relazione la critica κατὰ τοῦ νόμου direttamente con tesi di natura dogmatica. Lo scritto di Apelle va in effetti messo in rapporto con una forma esegetica, che può essere definita zetematica o aporetica, nella quale il fine dell'interpretazione del testo è in primo luogo di natura critica e polemica.<sup>38</sup> Il proprio dello scritto di Apelle va ravvisato nel fatto che la confutazione immanente e continua del testo scritturistico era svolta attraverso una serie di argomentazioni di natura logica-sillogistica. E in questo senso va anche compreso il titolo dello scritto, che recepisce un concetto tecnico del lessico filosofico.<sup>39</sup> Da tutti questi dati si deve concludere che la ricostruzione della dottrina περὶ θεοῦ e sui principi di Apelle nel Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν non dipendesse dai Συλλογισμοί, per quanto si possa assumere con una certa verosimiglianza che allo scritto Rodone facesse riferimento,<sup>40</sup> ma fosse principalmente un riassunto, evidentemente di parte, dei termini del confronto orale e quindi basata eventualmente e solo secondariamente su fonti scritte. Non soltanto si può ritenere accertato che i Συλλογισμοί, che come attestano in modo univoco le fonti, avevano un fine puramente negativo e polemico, vadano esclusi dal novero delle fonti dell'eresiologia cattolica sulle dottrine teologiche del marcionita, ma anche che l'esposizione di Rodone dev'essere considerata, alla pari dell'altro scritto di Apelle, le Φανερώσεις, uno dei possibili punti di riferimento per l'eresiologia successiva (e compito della ricerca è studiare il rapporto tra queste due fonti). In altri termini uno studio della tradizione eresiologica su Apelle può prescindere dai Συλλογισμοί, la cui trasmissione, attestata da Teofilo e Origene, è di un tipo del tutto diverso, ma deve sempre tenere

<sup>35</sup> Sul dibattito tra Rodone ed Apelle rimando allo studio di E. Norelli, *In margine alla questione ipolitica. Un'ipotesi sul contributo dei maestri cristiani al processo di sviluppo del monoepiscopato a Roma*, in fase di pubblicazione negli atti del convegno in ricordo di M. Simonetti organizzato dalla Accademia dei Lincei. Ringrazio l'Autore per avermi concesso la lettura anticipata del suo testo.

<sup>36</sup> Rodone conosce certamente anche le Φανερώσεις, perché menziona gli ἀποφθέγματα di Filumene (Eusebius, H.E. V, 13, 2).

<sup>37</sup> Il Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν rodoniano era articolato nell'esposizione delle differenti dottrine dei marcioniti e nella confutazione ἐπ' ἀκριβές distinta di ciascuna di esse, secondo quanto riporta Eusebius, H.E. V, 13, 1 (E. Schwartz, GCS IX, 2, 454, 18-21) <τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν> καὶ εἰς διαφόρους γνώμας κατ' αὐτὸν διαστάσαν ἱστορεῖ, τοὺς τὴν διάστασιν ἐμπεποιηκότας ἀναγράφων ἐπ' ἀκριβές τε τὰς παρ' ἐκάστῳ τούτων ἐπινηνομημένας διελέγχων ψευδολογίας.

<sup>38</sup> Per un primo approccio a questo metodo dell'esegesi, anteriore alla sua formalizzazione come genere vero e proprio dell'interpretazione scritturistica cristiana, si veda L. Perrone, *Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV secolo*, ASE 8, 1991, 485-505.

<sup>39</sup> Si veda K. Greschat, *Apelles*, 46-50, comunque solo in parte soddisfacente.

<sup>40</sup> Se si tiene conto del fatto che Rodone menzionava nel suo trattato il progetto di scrivere delle Ἐπιλύσεις τῶν τοῦ Τατιανοῦ Προβλημάτων, è possibile pensare che nel contesto del riferimento ai Προβλήματα taziane Rodone potesse richiamarsi, in modo esplicito, anche ai Συλλογισμοί di Apelle, dato il carattere simile dei due scritti.

presente come fonte possibile, diretta o indiretta, degli autori più tardi, l'esposizione dogmatica interna Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν di Rodone.<sup>41</sup> A margine, per quanto riguarda le altre due fonti romane, Ἔλεγχος e lo Ps.Tertulliano, il problema concernente la loro conoscenza nello specifico dei Συλλογισμοί, e i loro eventuali rapporti col trattato eresiologico rodoniano, non può essere affrontato prescindendo da una ricerca complessiva sulle fonti delle rispettive notizie eresiologiche.<sup>42</sup>

Un'altra linea della ricezione dei Συλλογισμοί, individuata da R. M. Grant, è quella rappresentata da Teofilo di Antiochia. La questione del rapporto tra i due autori, tuttavia, non è stata affrontata in modo sistematico né, come si è osservato, dalla ricerca su Apelle ma nemmeno da quella sull'antiocheno.<sup>43</sup> È un punto, quest'ultimo, particolarmente importante, perché l'approfondimento del significato della polemica coi Συλλογισμοί sviluppata da Teofilo, autore anche di un trattato Κατὰ Μαρκίωνος, permetterebbe di far luce su aspetti importanti dell'eresiologia cattolica anti-marcionita più antica. Il punto di riferimento per uno studio del genere sono i paralleli notati da R. M. Grant tra alcune aporie discusse e confutate da Teofilo e i frammenti ambrosiani di Apelle, ma il confronto tra i testi dev'essere svolto in modo sistematico, attraverso un'analisi dell'intera sezione non limitata alla sola considerazione di alcuni aspetti puntuali. I paralleli si trovano infatti all'interno di una sezione<sup>44</sup> dotata di una struttura unitaria consistente in una trattazione di tipo esegetico περὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ παραδείσου articolata in modo polemico e caratterizzata dal confronto critico con tesi esegetiche alternative. Si può dimostrare, a mio avviso, che, in tutta questa sezione, il referente critico dell'interpretazione scritturistica di

---

<sup>41</sup> Si tratta di un aspetto particolarmente rilevante, che eccede però l'ambito di studio dei Συλλογισμοί. Mi limito soltanto a notare che in alcune fonti sono trasmesse citazioni dirette di Apelle in un contesto simile a quello rodoniano e che perciò è possibile che esse dipendano, in modo indiretto, dall'esposizione dogmatica del Πρὸς τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν. Si veda in particolare Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 47, 1 (F. Heylen, CCSL IX, 237, 1-3) *Fuit Apelles discipulus eius, similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam quo modo de fide sentiret, respondit* etc. (segue la citazione riportata più in alto alla n. 6). La notizia di Filastrio e la testimonianza di Marcello di Ancira (Ps.Antimo) dipendono sicuramente da una fonte comune. Poiché Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 55 e <Marcellus>, *De sancta ecclesia* 6 sono gli unici testi nei quali si fa riferimento ai due eretici Erma e Seleuco, si può precisare che la fonte fosse un trattato eresiologico. Si noti infine che importanti paralleli con questa tradizione sono presenti nella notizia eresiologica di Epiphanius, *Panarion* II, *Haer.* XLIV Κατὰ Ἀπελλῶν. Su questa problematica si veda quanto osserva W. Löhr nella sua recensione dello studio di K. Greschat pubblicata in *JbAC* 44, 2001, 204-207.

<sup>42</sup> Se il caso dell' Ἔλεγχος è più complesso, per quanto riguarda lo Ps.Tertulliano, gli studi hanno dimostrato la dipendenza di parte della notizia eresiologica su Apelle dal trattato perduto tertulliano *Adversus Apelleiacos*; si vedano al proposito A. Harnack, *De apellis gnosi monarchica*, 20-49, in part. 21-22, 35-37; J.-P. Mahé, *Le traité perdu de Tertullien Adversus Apelleiacos et la chronologie de sa triade anti-gnostique*, *REAug* 16, 1970, 3-24; J.-P. Mahé, *Tertullien. La chair du Christ* I, 15-26. Poiché nessuno dei molti testi tertulliani su Apelle menziona direttamente i Συλλογισμοί o fa pensare a una conoscenza dello scritto, ritengo che vada assunto, come ipotesi di partenza, che lo Ps.Tertulliano, su questo punto, disponesse di una fonte diversa. Si tratta, a ogni modo, di problemi che possono essere affrontati solo prendendo in considerazione il materiale in tutta la sua ampiezza.

<sup>43</sup> Sono da menzionare soltanto le annotazioni, del resto riprese da R. M. Grant, di J. P. Martín, *Teófilo de Antioquía, A Autólico*, Madrid 2004, 161, n. 140 e n. 142; 163 n. 145; 165 n. 151.

<sup>44</sup> Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II, 24, 5-27, 7. Si vedano in particolare i seguenti paralleli: I) Theophilus, *Ad Autolyicum* II, 25, 1 (160, 8-10 Martín); Apelles, Συλλογισμοί Fr. VII Greschat = Ambrosius, *De paradiso* (VII,) 35; (292, 5-13 Schenkl); II) Theophilus, *Ad Autolyicum* II, 25, 3 (160, 17-161, 1 Martín); Apelles, Συλλογισμοί Fr. IV Greschat = Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 30 (286, 23 - 287, 9 Schenkl); III) Theophilus, *Ad Autolyicum* II, 25, 2-5 (160, 12-162, 10 Martín); Apelles, Συλλογισμοί Fr. V Greschat = Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 31 (287, 34 - 288, 4 Schenkl) e Fr. VI Greschat = Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 32 (289, 8-12 Schenkl); IV) Theophilus, *Ad Autolyicum* II, 27, 1 (166, 1-3 Martín) = Apelles, Συλλογισμοί Fr. XI Greschat; Apelles, Συλλογισμοί Fr. II = Ambrosius, *De paradiso* (V,) 28 (284, 21-285, 1 Schenkl).

Teofilo sono i Συλλογισμοί e perciò ricostruire, contrapponendo punto per punto l'esegesi positiva dell'antiocheno e quella contro la quale polemizza, alcune delle aporie formulate da Apelle nel suo scritto perduto come ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή del testo scritturistico.<sup>45</sup> Attraverso un'analisi del genere non si può pretendere di ricavare veri e propri frammenti derivanti dallo scritto perduto, alla stregua di quelli trasmessi dalla tradizione origeniana, ma si può tentare di ricostruire certe argomentazioni o ἀπορίαι e certi procedimenti propri dell'esegesi polemica del marcionita. Il materiale apelliano trasmesso da Teofilo va, perciò, ritenuto e presentato, nell'ambito di una raccolta critica delle testimonianze sul marcionita, in modo differente da quello trasmesso dalle altre fonti. Il caso di Teofilo è estremamente istruttivo per il problema relativo alla contaminazione, sin dal periodo più antico, tra la polemica eresiologica anti-marcionita in senso stretto e quella anti-apelliana. Una serie di dati interni alla sezione esegetica περὶ τοῦ παραδείσου, in effetti, oltre che il confronto con alcuni testi di Ireneo (*Adversus haereses* III, 23, 3-7 e IV, 37-39), inducono a pensare che l'antiocheno riprenda qui aspetti di una sua trattazione anti-marcionita anteriore e che tale testo, che sarebbe la fonte comune ai testi ireneani, sia da identificare con il suo trattato eresiologico perduto Κατὰ Μαρκίωνα. È perciò verosimile che questo scritto anti-marcionita utilizzasse in modo indifferente anche materiale derivante da Apelle, a riprova del carattere estremamente contaminato, sin dal periodo più antico, dell'eresiologia cattolica anti-marcionita. Senza poter evidentemente entrare nel dettaglio del problema estremamente complesso dei rapporti tra Teofilo e Ireneo e della storia degli studi sulla questione, osservo che, metodologicamente, il modo più corretto per affrontarlo consisterebbe precisamente in un'analisi dettagliata della sezione esegetica anti-marcionita di Teofilo in parallelo coi testi di Ireneo menzionati più in alto. Il punto dirimente è che alcune argomentazioni di Teofilo possono essere ricostruite in modo sistematico se messe a confronto con Ireneo. Rimane il fatto, piuttosto sorprendente del resto se si tiene conto della conoscenza ireneana degli sviluppi teologici contemporanei di ambiente romano, che Ireneo non menziona mai Apelle. In questo senso, si può chiedere se la polemica anti-apelliana di Teofilo nel trattato perduto fosse esplicita o meno.

La tradizione origeniana su Apelle, se riguardata a posteriori dal punto di vista della documentazione disponibile, ha un significato superiore alle altre, perché ad essa si deve la trasmissione di tutto il materiale relativo ai Συλλογισμοί nella forma di frammenti riportati in modo più o meno letterale. Le opere di Origene attestano, in effetti, la conoscenza diretta di scritti del marcionita così come un approfondimento notevole della sua dottrina.<sup>46</sup> Su questo punto ha insistito in particolare A. Harnack, che ha proposto di identificare in Apelle il referente di una serie di testi origeniani che presentano una polemica in forma anonima. Se a proposito di alcuni di questi testi è vero, come ha notato K. Greschat, che non esistono motivi fondati per attribuirli al marcionita,<sup>47</sup> per altri invece ritengo si possa assumere con una certa sicurezza la loro derivazione da Apelle. Mi riferisco in particolare ai frammenti anonimi dai *Commentarii in epistulam ad Romanos* IX, 2 e dalle *Homiliae in Lucam* XIV, perché entrambi fanno riferimento a una teoria cristologica coincidente con

---

<sup>45</sup> Lo studio di Teofilo, anche per quanto riguarda la polemica con Apelle, è oggetto della mia dissertazione dottorale in corso di svolgimento sotto la supervisione della prof.ssa E. Prinzivalli (Università La Sapienza di Roma) e del prof. W. Löhr (Heidelberg Universität).

<sup>46</sup> I testi nei quali Origene menziona nominalmente Apelle sono, oltre il passo di *Homiliae in Genesim* II, 2, i seguenti: *Fragmentum ex Commentariis in epistulam ad Titum* (riportato in Pamphilus, *Apologeticum pro Origene* I, 33); *Commentariorum series in Matthaëum* 46-47; *Contra Celsum* V, 54; a questi va aggiunto il frammento da una lettera origeniana che riporta Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* 7 (il frammento non si trova nella raccolta harnackiana ed è stato notato per primo da É. Junod).

<sup>47</sup> In particolare, non vi è nessuna ragione per identificare specificamente con Apelle il referente anonimo dei testi in *Homiliae in Genesim* XVI, 3; *Homiliae in Numeros* VII, 1; XXVII, 2; *Homiliae in Jeremiam* XVIII, 9; o in *Commentarii in Iohannem* II, 199; *Commentarii in epistulam ad Romanos* II, 13. In questo senso già K. Greschat, *Apelles*, 25 n. 58.

quella che Tertulliano (e lo Ps.Tertulliano, che da questi dipende) attribuisce ad Apelle e ai suoi discepoli e non altrimenti attestata. L'accordo con la testimonianza tertulliana è particolarmente significativo perché quest'ultima è l'unica a riferire al marcionita una dottrina che può essere definita come «cristologia astrale», mentre le altre fonti (Ἐλεγχος, Epifanio e Filastrio) attestano una tesi diversa che può essere definita come «cristologia elementare» (la componente corporea di Cristo deriverebbe ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων). Si tratta di un dato importante perché, oltre a porre una questione di rilievo a proposito di aspetti fondamentali della teologia di Apelle, consente di distinguere alcune linee della tradizione sul marcionita e di far luce su determinati rapporti esistenti tra le fonti. Differentemente da quanto ritiene K. Greschat, che vede nelle due teorie cristologiche due sviluppi paralleli successivi non riconducibili direttamente ad Apelle,<sup>48</sup> ritengo che si possa considerare la cristologia elementare come la teoria apelliana originaria e quella astrale come uno sviluppo successivo dovuto alla riflessione teologica di suoi seguaci<sup>49</sup> e che perciò l'approfondimento del rapporto tra la testimonianza tertulliana e quella origeniana possa far luce su alcuni sviluppi della tradizione apelliana. Questo è solo un esempio delle possibilità che offre la ricerca negli scritti superstiti di Origene di altro materiale riconducibile ad Apelle. Gli studi di A. Harnack si sono limitati a prendere in esame gli scritti esegetici dell'alessandrino<sup>50</sup> e andrebbero perciò integrati da una ricerca sui trattati origeniani. A titolo esemplificativo si possono menzionare un testo del Περὶ Ἀρχῶν studiato da A. Orbe<sup>51</sup> e il passo già menzionato di Κατὰ Κέλσου V, 54.<sup>52</sup>

Ma l'aspetto più importante relativo alla ricezione origeniana della produzione scritta apelliana e in particolare dei Συλλογισμοί riguarda senza dubbio i *Commentarii in Genesim*. Le ricerche di R. Heine<sup>53</sup> e di K. Metzler<sup>54</sup> consentono di avere dei punti di riferimento sulla struttura e i metodi di questo commentario origeniano, oltre che sul suo contenuto, che, a mio avviso, rinforzano in modo notevole la tesi formulata da A. Harnack secondo la quale

<sup>48</sup> K. Greschat, *Apelles*, 99-109. La studiosa è, del resto, l'unica ad aver insistito su questo dato.

<sup>49</sup> Si ricordi che Tertulliano scrive un trattato monografico «Contro i discepoli di Apelle» (*Adversus Apelleiacos*) e che molti dei testi più importanti su Apelle (in particolare *De praescriptione haereticorum* e *De carne Christi*) si riferiscono ai seguaci di Apelle al plurale. Quanto alle due diverse teorie cristologiche, ipotizzo che la loro origine vada ricondotta a un'esegesi differente dell'espressione στοιχεῖα τοῦ κόσμου, dato il doppio significato del termine στοιχεῖα («elementi» o «astri»), come designante la σάρξ, a partire da testi paolini (ad esempio *Col. 2, 20-23*). Si tratta in entrambi i casi di tesi che, pur negando la nascita umana di Cristo, si differenziano, in misure differenti, dal docetismo radicale marcionita.

<sup>50</sup> A. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, I-II, TU 42, 3-4, Leipzig 1918-1919, i cui risultati sono confluiti nella sua raccolta di testimonianze.

<sup>51</sup> A. Orbe, *Homo nuper factus*, *Gregorianum* 46, 1965, 481-544, in part. 495-500 ha messo in rapporto il Fr. II Greschat di Apelle con Origenes, *De principiis* III, 6, 1. Si tratta di un parallelo molto interessante, che attesterebbe un confronto con Apelle databile al periodo alessandrino di Origene.

<sup>52</sup> Mi riferisco in particolare al fatto che il testo, a lato del riferimento ai Συλλογισμοί, riporta la tesi di Apelle secondo la quale il marcionita rifiutava quanto le scritture giudaiche affermavano παραδοξότερα. Si tratta di un criterio che permetterebbe di conciliare la prospettiva esegetica dei Συλλογισμοί con quella attestata da altre fonti e consistente in un approccio eclettico alle scritture giudaiche; si veda più sotto n. 76. Aggiungo a margine che dal testo in Κατὰ Κέλσου IV, 41 si può concludere che verosimilmente Celso, che pure era informato sui marcioniti, come attesta Κατὰ Κέλσου V, 62, non conoscesse i Συλλογισμοί di Apelle. Si tratta solo apparentemente di un dato di poco conto, perché in realtà in questo modo si esclude lo scritto del marcionita dal novero delle fonti della critica anti-cristiana pagana alle scritture giudaiche dell'Ἀληθῆς λόγος κατὰ Χριστιανῶν.

<sup>53</sup> R. Heine, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis*, in L. Perrone (ed.), *Origeniana VIII. Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003, 63-73; R. Heine, *The Testimony and Fragments Related to Origen's Commentary on Genesis*, *ZAC* 9, 2005, 122-142.

<sup>54</sup> K. Metzler, *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis*, Berlin etc. 2010. Si tratta di una «Leseausgabe» preparatoria all'edizione critica in GCS.

il materiale ambrosiano sarebbe da ricondurre a questa fonte.<sup>55</sup> È da questo scritto, infatti, che con ogni verosimiglianza Ambrogio deriva i frammenti apelliani, sicché prendere in considerazione questi testi significa in realtà studiare i perduti τόμοι origeniani e in particolare i libri X-XI risalenti al primo periodo palestinese.<sup>56</sup> Un'ipotesi alternativa, che mette in questione l'idea di una fonte intermedia, è stata proposta da H. Savon nell'importante studio sulla ricezione ambrosiana di Filone.<sup>57</sup> Tale spiegazione, tuttavia, che pure è stata accolta da K. Greschat, che l'ha riferita anche al frammento geronimiano,<sup>58</sup> presuppone una serie di deduzioni congetturali e soprattutto postula la conoscenza diretta da parte di Ambrogio dei Συλλογισμοί di Apelle, il che appare del tutto inverosimile. Se si ragiona attenendosi ai soli dati sicuri, e con ciò mi riferisco in primo luogo al fatto che Origene è l'unico autore oltre ad Ambrogio a trasmettere un frammento apelliano dai Συλλογισμοί (*Homiliae in Genesim* II, 2) e in secondo luogo al fatto che l'alessandrino, secondo lo stesso H. Savon, costituisce una fonte del trattato sul paradiso ambrosiano, mi sembra evidente che l'ipotesi della mediazione origeniana non solo dev'essere riguardata come la spiegazione in sé più verosimile ma che non sia nemmeno da porre sullo stesso piano di altre possibili soluzioni, poiché è l'unica a fondarsi su riferimenti testuali significativi; va cioè assunta come l'ipotesi corretta fino a prova contraria e, in questo senso, mi limito a osservare che i rilievi finora fatti nella ricerca a quest'ipotesi, in particolare da É. Junod, sono poco significativi.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Tra gli studiosi che condividono l'ipotesi di A. Harnack mi limito soltanto a menzionare i nomi di A. Orbe, M. Tardieu, E. Norelli, W. Löhr.

<sup>56</sup> I *Commentarii in Genesim*, uno dei testi esegetici più importanti di Origene, composti tra il periodo alessandrino (libri I-VIII) e il primo periodo palestinese (libri IX-XIII), interpretavano il testo scritturistico fino a *Gen.* 5, 1. I frammenti ambrosiani, relativi all'esegesi di *Gen.* 2, 8-3, 19, devono risalire ai libri X-XI, poiché è in essi che Origene affrontava questa sezione del testo scritturistico. Su tutto ciò si vedano gli studi menzionati di R. Heine e l'edizione di K. Metzler.

<sup>57</sup> H. Savon, *S. Ambroise devant l'exégèse de Philon*, I-II, Paris 1977, I, 25-54, in part. 45-48. Secondo H. Savon si sarebbe di fronte a un caso analogo a quello presupposto dallo scritto confutato dal trattato agostiniano *Contra adversarium legis et prophetarum*, ovvero alla ricezione e alla riutilizzazione da parte di polemisti anti-cattolici del IV-V secolo di testi eterodossi più antichi; la fonte dei frammenti ambrosiani andrebbe identificata con un manoscritto contenente a lato di trattati manichei anche lo scritto del marcionita. Mi limito a rilevare che la problematicità principale della tesi di H. Savon consiste essenzialmente nell'assunzione di un'analogia che nei fatti non esiste. Lo scritto anonimo confutato da Agostino non è paragonabile ai Συλλογισμοί perché né è un'opera databile anteriormente al IV secolo né è riconducibile a una delle correnti eterodosse antiche; a ciò va aggiunto il problema relativo alla lingua dello scritto, giacché un esempio del genere, attestato solo nel contesto del manicheismo latino, molto difficilmente può applicarsi alla ricezione di un testo in lingua greca. Si tratta di punti fermi, che, anche tenuto conto di differenze su aspetti interpretativi importanti, la ricerca sul trattato (T. Zahn, M. P. Ciccarese, T. Raveaux, H. J. Sieben) ha precisato in modo chiaro.

<sup>58</sup> K. Greschat, *Apelles*, 50-51, 65 n. 113.

<sup>59</sup> É. Junod, *Les attitudes d'Apelles*, 124 menziona i seguenti punti: 1) non è proprio di Origene riferirsi a un autore esterno dando indicazioni precise sull'origine della citazione; 2) i *Commentarii in Genesim* risalgono al periodo alessandrino, per il quale non sono altrimenti attestati riferimenti ad Apelle; 3) in Didimo e Procopio, che hanno utilizzato i *Commentarii in Genesim*, non c'è ricezione di materiale anti-apelliano. Tralasciando l'ultimo punto, che è insignificante, faccio notare che: 1) l'espressione «in tricesimo et octavo tomo eius» lungi dall'essere un'indicazione precisa dell'origine della citazione (del resto come si può definire tale un riferimento che omette di menzionare il titolo dello scritto?) costituisce al contrario un riferimento estremamente problematico; per una possibile spiegazione si veda più in alto n. 18; 2) il confronto con Apelle aveva luogo in particolare nei libri X-XI, che sono da datare al periodo palestinese (Eusebius, H.E. VI, 24, 2 = Test. B II 1 Metzler); ma, anche prescindendo da ciò, ritengo che la conoscenza del marcionita già nel periodo alessandrino non vada esclusa a priori a causa della mancanza di menzioni dirette, tanto più se si considera che Apelle è stato attivo ad Alessandria. Si noti, tra parentesi, che É. Junod suggerisce una derivazione dei frammenti dal trattato perduto *Adversus Apelleiacos* di Tertulliano, un'ipotesi priva di

Una ricerca che resta da condurre, in modo da far luce in modo più preciso sul problema della tradizione origeniana su Apelle, è quella che riguarda i rapporti tra il trattato ambrosiano e i *Commentarii in Genesim*. Si tratta chiaramente di una questione di portata molto maggiore e che eccede l'ambito del presente studio; ma è difficile ricostruire la natura e i modi della ricezione di materiale apellaico nei *Commentarii in Genesim* di Origene senza avere un'idea precisa e dei problemi relativi e allo scritto ambrosiano e a quello origeniano.<sup>60</sup> Mi limito da un lato a una considerazione sulla cronologia della ricezione ambrosiana dei *Commentarii in Genesim* e dall'altro alla messa in luce di alcuni dati interni al trattato sul paradiso che attestano la presenza di materiale di derivazione origeniana.

Stante il carattere estremamente problematico della ricostruzione della cronologia di gran parte della produzione ambrosiana e tenuto conto che solo di pochissimi testi si può precisare, con più o meno sicurezza, una datazione assoluta, l'assunzione di un criterio diacronico per chiarire la natura della ricezione origeniana di Ambrosio è già di per sé piuttosto discutibile. E, nel caso dei *Commentarii in Genesim*, il problema è ovviamente complicato dal fatto che lo scritto origeniano è perduto. Ma esistono alcuni punti di riferimento, che, se accostati a dati interni al trattato sul paradiso, rendono assolutamente verosimile la conoscenza dei τόμοι origeniani già all'altezza della redazione di questo scritto.<sup>61</sup> Il punto di riferimento per ciò che concerne la cronologia della ricezione ambrosiana del commentario di Origene è una testimonianza di Girolamo,<sup>62</sup> che attesta l'utilizzo dello scritto da parte di Ambrogio nello *Hexaameron*, datato dagli studiosi al 387, sicché la conoscenza dei *Commentarii in Genesim* va posta anteriormente a questa data. Il *De paradiso* è riguardato dalla ricerca come forse il primo trattato esegetico ambrosiano e datato tendenzialmente, con argomenti più o meno consistenti, al 378. Tra questa data e il 387 si situa una testimonianza molto importante, derivante da *De Abraham II*, uno scritto di cronologia estremamente problematica, datato variamente dagli studiosi tra il 378 e il 388. In questo testo è presente un riferimento esplicito a Origene, definito

---

fondamento anche solo se si considera che la conoscenza del trattato tertulliano da parte di Ambrogio, a differenza da quella dei *Commentarii in Genesim* origeniani, non è dimostrabile.

<sup>60</sup> Allo stato attuale della ricerca, anche tenendo conto dei numerosissimi studi su problemi particolari e in particolare sui rapporti con la fonte origeniana in scritti quali la *Explanatio Psalmorum XII* e la *Expositio Psalmi CXVIII* (L. Pizzolato, H. auf der Maur, P. F. Moretti, F. Braschi) e la *Expositio Evangelii secundum Lucam* (T. Graumann, C. Corsato), non esiste uno studio sistematico sulla ricezione degli scritti di Origene in Ambrogio paragonabile a quello di H. Savon sul materiale filoniano. La tesi influente risalente agli studi di E. Dassmann secondo la quale andrebbe distinto un «periodo origeniano» tardo da un primo «periodo filoniano» anteriore è riguardata dalla ricerca più recente con ragione in modo critico. La cosiddetta «svolta origeniana» attiene alla dottrina «spirituale» o «mistica» di Ambrogio e in particolare alla ricezione dell'esegesi origeniana del Cantico dei cantici in scritti quali in particolare la *Expositio Psalmi CXVIII* e il *De Isaac vel anima*, ma ciò costituisce un aspetto particolare, che non esaurisce la questione della ricezione ambrosiana di Origene e, tanto più, non autorizza alla generalizzazione secondo la quale l'approfondimento dell'interpretazione origeniana del Cantico dei cantici, posta variamente dagli studiosi tra la fine del quarto e l'inizio del quinto decennio del IV secolo, coincida di per sé con la presa di conoscenza di Origene. Osservazioni importanti su stato e problemi della ricerca sull'uso di Ambrogio della fonte origeniana si trovano in C. Marksches, *Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter*, in W. Bienert, U. Kühneweg (Hg.), *Origeniana VII. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, 545-570, in part. 547-552.

<sup>61</sup> Mi riferisco, in quanto segue, ai dati di cronologia raccolti criticamente da G. Visonà, *Cronologia Ambrosiana*, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera XXV-XXVI, Milano-Roma 2004, 9-146, che dà conto di tutta la ricerca precedente (i Maurini J. Le Frische e N. Le Nourry, L. de Tillemont, M. Ihm, K. Schenkl, G. Rauschen, J.-R. Palanque, H. Savon, M. Zelzer).

<sup>62</sup> Hieronymus, *Epistula LXXXIV*, 7 (I. Hilberg, CSEL LV, 130, 8-10) *Ambrosius sic Hexaameron illius <sc. Origenis> compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basillique sequeretur*. Il senso del passo non è chiarissimo; a ogni modo, è fuori di dubbio che col termine «Hexaameron» Girolamo si riferisca ai *Commentarii in Genesim*.



«Origenes noster», e ai «pleraque eius scripta»; all'alessandrino è attribuita, in modo critico, la teoria dell'armonia delle sfere celesti.<sup>63</sup> Poiché questa dottrina non è attestata nei testi dell'alessandrino, la ricerca (K. Schenkl, P. Courcelle, M. Fuhrmann, H. Savon) tende a ricondurla a uno sviluppo dei *Commentarii in Genesim*. Significativamente, nel prologo al *De Abraham II*, Ambrogio si richiama esplicitamente al *De paradiso* e in particolare all'allegoria psicologica svolta in questo trattato (Adamo-voûç).<sup>64</sup> A partire da questo testo, la datazione del *De Abraham II* dev'essere certamente essere avvicinata a quella del *De paradiso*, eventualmente ipotizzando una cronologia che comprenda *De paradiso*, *De Cain et Abel*<sup>65</sup> e *De Abraham II*. Se, dunque, la ricezione ambrosiana dei *Commentarii in Genesim* dev'essere fatta risalire al *De Abraham II* e se questo trattato va datato (378-380?) poco dopo il *De paradiso*, anche i dati di cronologia disponibili fanno pensare che in questo trattato Ambrogio già fosse a conoscenza dell'opera origeniana. Il che mi sembra confermato da una considerazione più precisa del passo in *De paradiso* (II.), 11, ovvero il testo al quale fa riferimento il prologo di *De Abraham II* e che introduce l'allegoria psicologica nel trattato. Questa tesi esegetica, infatti, è affiancata a un'interpretazione di *Mt.* 25, 1-13, in particolare l'identificazione λαμπάδες-sensi, di sicura origine origeniana.<sup>66</sup> Si tratta di un indizio significativo, che dimostra come l'allegoria psicologica del paradiso sia di derivazione non soltanto filoniana ma dipenda da Origene. A quanto detto finora si può aggiungere una considerazione su un aspetto di contenuto interno al trattato ambrosiano, a proposito del quale si può ricordare che secondo H. Savon all'origine della struttura particolare dello scritto ci sarebbe la ricezione di due fonti diverse, una filoniana e una origeniana.<sup>67</sup> Mi riferisco ai materiali che si trovano nei capitoli che precedono (*De paradiso* (V.), 26-27) e seguono (*De paradiso* (IX.), 43-45) immediatamente la «sezione apelliana» (*De paradiso* (V.), 28-(VIII.), 41). I capitoli che riportano i frammenti del marcionita, articolati precisamente nell'analisi e nella confutazione di tali aporie, formano la parte centrale del trattato e rappresentano una sezione interna allo scritto dotata di chiara struttura e forma, che si distingue chiaramente da un punto di vista esegetico dal resto del trattato, in particolare a motivo dell'assenza totale di riferimento al modello filoniano. In *De paradiso* (V.), 26-27 è presente una discussione di varianti esaplati di *Gen.* 2, 16-17 di derivazione origeniana<sup>68</sup> e in *De paradiso* (IX.), 43-45 vi è la ripresa letterale della dottrina

<sup>63</sup> Ambrosius, *De Abraham II*, (VIII.), 54 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 608,10-14) *Nam licet Origenes quoque noster, hoc est ecclesiastico uir officio deditus, planetarum stellarum quandam inenarrabilem motu armoniam esse suauiissimi illius soni caelestis adserat, tamen etiam ipsum plurimum indulgere philosophorum traditioni pleraque eius scripta testantur.* Allo stesso motivo, ma in modo positivo, fa riferimento Ambrogio nel *De Isaac vel anima* (VII.), 63, ed il riferimento, sebbene qui anonimo (*De Isaac vel anima* (VII.), 63 (K. Schenk, CSEL XXXII, 1, 687, 1-2) *Ac quibusdam etiam nostris uidetur*), è sicuramente a Origene.

<sup>64</sup> Ambrosius, *De Abraham II*, (I.), 1 (K. Schenkl CSEL XXXII, 1, 564, 11-16) *Non absurdum reor referre ad altiora sensum et per historiam diuersarum personarum uirtutis formae quendam processum explicare, maxime cum iam in Adam intellectus profundioris exordia degustarimus. Adam etenim mentem diximus, Euam sensum esse singificauimus, serpentis specie delectationem expressimus.*

<sup>65</sup> Ambrosius, *De Cain et Abel* (I.), 1 (K. Schenkl CSEL XXXII, 1, 339, 1-3) *De paradiso in superioribus pro captu nostro ut potuimus quod dominus infudit, sensus inuenit digessimus, in quibus Adam atque Euae lapsus est comprehensus.*

<sup>66</sup> Origenes, *Commentariorum series in Matthaeum* 63-64 (GCS XXXVIII, 145-151), da confrontare con la corrispondente esegesi di Girolamo nel libro IV dei suoi *Commentarii in Matthaeum* (CCSL LXXVII, 235-239) che dipende dal testo greco del commento origeniano, il cui contenuto è restituito solo parzialmente dalla traduzione latina; si veda M. Marin, *Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle dieci vergini*, Bari 1981, Indici, S. V. Origene.

<sup>67</sup> H. Savon, *S. Ambroise devant l'exégèse de Philon*, I, 31; 51; 53; II, 15 n. 44.

<sup>68</sup> Sulla discussione di varianti esaplati nei *Commentarii in Genesim* dell'alessandrino si vedano ad esempio i Fr. C II 1; D 12; D 24 K. Metzler. Solo per la *Explanatio Psalmorum XII* e la *Expositio Psalmi CXVIII*, gli unici scritti nei quali è condotto un confronto sistematico con letture alternative

del triplice significato del termine «mors» (θάνατος), che come hanno dimostrato H.-C. Puech e P. Hadot dipende dall'alessandrino.<sup>69</sup> In questi ultimi capitoli, inoltre, è ripresa l'esegesi di *Gen. 2, 16-17*, già oggetto di *De paradiso* (V,) 26-27, sicché nel loro insieme *De paradiso* (V,) 26-27 e *De paradiso* (IX,) 43-45 costituiscono una trattazione esegetica su *Gen. 2, 16-17* d'ispirazione origeniana.<sup>70</sup> La fonte origeniana, influente almeno in tutta la sezione centrale in *De paradiso* (V,) 26-(IX,) 45, costituisce perciò un punto di riferimento primario per il trattato ambrosiano, non minore di quello rappresentato dai trattati filoniani. Il problema concerne il tipo di rapporto che dev'essere ipotizzato tra la fonte filoniana e quella origeniana, dato che i *Commentarii in Genesim* di Origene sono lo scritto esegetico nel quale l'alessandrino, forse più che in tutti gli altri, è stato influenzato da Filone. Basti ricordare, in questo senso, il testo, verosimilmente derivante dal proemio, trasmesso da un'annotazione marginale al testo della Φιλοκαλία nel ms. Marc. gr. Z. 47,<sup>71</sup> il quale, in particolare, come ha notato M. Simonetti dimostra come «l'interpretazione filoniana di tipo psicologico fosse ampiamente presente nel commentario».<sup>72</sup> Tutti questi dati sollevano la questione spinosa relativa alla conoscenza di Filone da parte di Ambrogio, se diretta o mediata da Origene; ma qui basti, in ogni caso, aver messo in luce alcuni problemi fondamentali attinenti al trattato ambrosiano sul paradiso e alle sue fonti.<sup>73</sup>

---

alla LXX, si può assumere, come fa C. Marksches, *Ambrosius und Origenes*, 583-584 che Ambrogio dipendesse direttamente da un testo scritturistico dei Salmi provvisto di varianti esaplarì; il che, del resto, ha poco a che vedere con la questione della dipendenza ambrosiana dalle opere esegetiche di Origene, che, in specie per gli scritti sul salterio, è fuori discussione. Lo studioso ritiene che il passo del trattato sul paradiso costituisca l'unico caso esterno agli scritti sui Salmi ambrosiani nel quale sono discusse varianti esaplarì, ma, si deve aggiungere almeno anche *De officiis* I, 4, 15, *De Isaac vel anima* (VII,) 58 e (VII,) 63, *Expositio evangelii secundum Lucam* III, 8, Epistula LXIX (Maur. LXXII), e in genere per altre precisazioni sul problema delle fonti delle lezioni esaplarì in Ambrogio si veda R. Ceulemans, *The Latin Patristic Reception of the Book of Canticles in the Hexapla*, VC 63, 2009, 369-389.

<sup>69</sup> H.-C. Puech, P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de S. Ambroise sur l'Évangile de Luc*, VC XIII, 1959, 204-234, in part. 215-228; si veda al proposito anche A. Orbe, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid 1969, 409-410. Il parallelo dimostra oltre ogni dubbio che la dottrina ambrosiana dipende dal concetto dei τρεῖς θάνατοι di Origene. Tra le opere superstiti, il passo del *Dialogus cum Heraclide* è l'unico nel quale l'alessandrino enumera precisamente tre significati nell'uso scritturistico del termine θάνατος, mentre in altri contesti parla di due o quattro sensi del termine. C. Corsato, *La Expositio evangelii secundum Lucam di S. Ambrogio*, Roma 1993, in part. 179-278, ha dimostrato in modo convincente, sviluppando un'ipotesi già di M. Simonetti, che i paralleli letterali notati dai due studiosi francesi concernenti il commento lucano di Ambrogio si spiegano nel modo migliore supponendo che Ambrogio dipendesse dai *Commentarii in Lucam* origeniani. Ritengo si possa ipotizzare lo stesso nel caso presente e pensare che lo sviluppo sui τρεῖς θάνατοι fosse presentato da Origene nei *Commentarii in Genesim* a proposito della sua esegesi di *Gen. 2, 16-17* e che da esso lo derivi Ambrogio.

<sup>70</sup> Si osservi che per l'esegesi origeniana di *Gen. 2, 16-17* nei *Commentarii in Genesim* si dispone soltanto dei Fr. D 18-19 K. Metzler, due testi assolutamente parziali.

<sup>71</sup> Origene, *Commentarii in Genesim*, Fr. D 2 K. Metzler ἡγούμεθα δὲ τὰ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ μέχρι τῆς τελευταίας Ἰωσήφ δελούμενα κατὰ μὲν τὴν ἐγγύς ἀναγωγὴν τρόπων καὶ πολιτειῶν ψυχῆς σημαίνειν διαφορὰς, ὡς περὶ τούτων διείληφεν ἀκριβέστερον ὁ Φίλων. Sul frammento si veda K. Metzler, *Weitere Testimonien und Fragmente zum Genesis-Kommentar des Origenes*, ZAC 9, 2005, 143-148, in part. 144-145.

<sup>72</sup> M. Simonetti, *Quanto conosciamo dell'interpretazione origeniana della Genesi?*, Adamantius 23, 2017, 13-20, in part. 13-14.

<sup>73</sup> I problemi posti da quello che verosimilmente è il primo trattato esegetico ambrosiano meriterebbero di essere ripresi a fondo, tanto più che negli studi è stato da tempo rinnovato l'approccio al problema della ricezione ambrosiana delle fonti greche e a quello della sua autonomia teologica nei primi scritti esegetici (ma, significativamente, anche negli scritti dogmatici come il *De fide* e il *De spiritu sancto*, che sono loro contemporanei); si veda G. Visonà, *Lo status quaestionis della ricerca Ambrosiana*, in L. F. Pizzolato, M. Rizzi (edd.), *NEC TIMEO MORI. Atti del Congresso*

Per concludere sulle questioni ancora aperte relative al trattato ambrosiano, tenuto conto di questi aspetti di portata più ampia, si può, a ogni modo, affermare che i problemi principali riguardano la possibilità di rintracciare eventualmente nuovi frammenti del marcionita (si vedano in particolare *De paradiso* (II,) 8; (IX,) 42; (IX,) 43; (XI,) 52) e di fornire un contributo allo studio dei perduti *Commentarii in Genesim* origeniani. Su quest'ultimo punto, in particolare, ritengo che la dimostrazione che almeno nei libri X-XI del suo commentario l'alessandrino si confrontasse polemicamente con i Συλλογισμοί possa essere integrata perfettamente nella ricostruzione dello scritto fornita da R. Heine, il quale ha messo in luce come due delle caratteristiche principali dei *Commentarii in Genesim* fossero il loro carattere polemico anti-eterodosso e l'uso del metodo aporetico o delle ἀπορία καὶ λύσεις.<sup>74</sup>

In margine, rilevo che per quanto attiene al presunto frammento derivante da Girolamo, le argomentazioni di K. Greschat sono tutt'altro che convincenti. In primo luogo, e differentemente dai frammenti ambrosiani, nel testo geronimiano non vi è alcun riferimento ad Apelle. Ma soprattutto, il passo ha tutta l'aria di dipendere dalle «quaestiones» marcionite riportate da Tertulliano in *Adversus Marcionem* I, 5, 1-2, un passaggio richiamato dalla studiosa stessa. Le aporie sono riferite da Tertulliano ai marcioniti in modo anonimo, ma concludere da ciò che il referente sotteso sia Apelle è procedimento almeno dubbio; soprattutto se si tiene conto che il punto decisivo per la tesi di K. Greschat, ovvero la definizione geronimiana dell'aporia come «syllogismus», non ha riscontro nel testo tertulliano.

In conclusione, un'analisi del materiale risalente alla tradizione origeniana dimostra che su questo punto specifico la ricerca non ha fatto progressi significativi rispetto alle ricerche di A. Harnack. Non soltanto, infatti, la derivazione dei materiali ambrosiani dai perduti *Commentarii in Genesim* origeniani resta l'ipotesi più verosimile, ma anche la documentazione di riferimento (undici frammenti, di cui uno direttamente origeniano, dieci ambrosiani) è rimasta invariata e coincide con il materiale raccolto dallo studioso tedesco.

#### IV. Conclusioni

Lo studio dei dati fondamentali relativi alla tradizione sui Συλλογισμοί ha messo in luce che la ricezione più importante di questo scritto si è avuta in un contesto esegetico polemico, mentre nella linea propriamente eresiologica è stata marginale. La documentazione sui Συλλογισμοί comprende undici frammenti trasmessi dalla tradizione origeniana (uno direttamente origeniano, dieci ambrosiani) e una serie di testimonianze ricavabili dai testi di Teofilo di Antiochia. Tutto questo materiale costituisce il punto di riferimento per la comprensione dell'esegesi zetematico-polemica di Apelle, ma di per sé non consente di andare troppo a fondo nella definizione della prospettiva teologica del

---

*internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di S. Ambrogio*, Milano 1998, 31-71. La ricerca sul *De paradiso* (K. Schenkl, H. Savon, P. Siniscalco, W. Bietz) ha preso in considerazione soprattutto la questione della ricezione di materiale filoniano; ma sul problema della compresenza di influssi filoniani e origeniani si vedano le osservazioni di Y.-M. Duval, *Rec. E. Lucchesi* 1977, in *Latomus* XXXVIII, 1979, 728-729 (al centro della discussione tra H. Savon e E. Lucchesi vi era il problema della ricezione di Filone e quello della fonte origeniana era chiamato in causa solo in subordine e in funzione di tale questione; la tesi di E. Lucchesi, secondo la quale la ricezione di Filone sarebbe avvenuta solo attraverso i *Commentarii in Genesim* di Origene è estremamente riduttiva e schematica e, in questo senso, è del tutto convincente la critica da parte di H. Savon, il quale, lo ripeto, a prescindere da questo problema, è sostenitore di una doppia influenza, origeniana e filoniana, sia nella monografia già citata sia in H. Savon, *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, ANRW II, 21, 1, 1984, 731-759).

<sup>74</sup> R. Heine, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis*, 64-65; in questo senso già B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, 341. Sull'importanza del metodo aporetico in Origene, si veda in particolare L. Perrone, *Quaestiones et responsiones in Origene*, CrSt 15, 1994, 1-50.

marcionita. Lo scritto, infatti, se ci si attiene a quanto può essere ricostruito a partire dai dati disponibili, doveva avere carattere eminentemente polemico, consistente nella confutazione del testo scritturistico attraverso un'esegesi continua o più o meno selettiva, senza che in esso venissero tematizzate in modo sistematico questioni teologiche di ampio respiro. Si deve ricordare che il fine specifico dei Συλλογισμοί era circoscritto alla negazione dello statuto di γραφή delle scritture giudaiche e alla dimostrazione della loro insufficienza a fondare un discorso teologico e che perciò oggetto di questo scritto era una questione per così dire preliminare a un discorso dottrinale sistematico. In effetti, altre testimonianze attestano che il principio esegetico del marcionita, fondato sull'ἄγραφον 87 Resch (γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται),<sup>75</sup> implicasse un approccio selettivo e differenziato al testo scritturistico, in stretto rapporto col suo modello teologico che distingueva il dio delle scritture giudaiche tanto dal Dio sommo quanto dal dio creatore,<sup>76</sup> e che può essere posto a confronto con il concetto simile in alcuni aspetti del valentiniano Tolomeo e soprattutto con la dottrina pseudo-clementina delle false pericopi.<sup>77</sup> Si tratta di un punto particolarmente importante, perché riguarda il significato che deve attribuirsi ai Συλλογισμοί nell'ambito della riflessione teologica di Apelle e perché consente di chiarire in che rapporto vadano situati i Συλλογισμοί rispetto alle Ἀντιθέσεις di Marcione. E su quest'ultima, cruciale questione va ricordato come secondo É. Junod i Συλλογισμοί andrebbero definiti come vera e propria «opera anti-marcionita».

Lo studio della tradizione sui Συλλογισμοί ha restituito un certo schema dei rapporti tra le testimonianze che dev'essere messo alla prova da una ricerca generale delle fonti. Come pura ipotesi di lavoro, tenderei a riconoscere nei Συλλογισμοί una linea isolata e a distinguere altre tre possibili fonti della tradizione, le Φανερώσεις, l'esposizione dogmatica contenuta nel trattato di Rodone e la produzione scritta dei discepoli di Apelle («Apelleiaci»)

<sup>75</sup> A. Resch, *Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente*, TU 30, 3-4, Leipzig 1906, 112-128.

<sup>76</sup> Si tratta di una questione che eccede il problema dei Συλλογισμοί, perché in nessuna delle fonti si fa riferimento all'ἄγραφον mettendolo in relazione con questo scritto. Soltanto Epiphanius, *Panarion* II, *Haer.* XLIV, 2 menziona esplicitamente l'ἄγραφον, ma al principio esegetico fondato su di esso fanno riferimento probabilmente sia un passo di Ἐλεγχος VII, 38, 2 che un testo di Origenes, *Commentarii in epistolam ad Titum*; quest'ultimi, differentemente da Epifanio, conoscerebbero tanto i Συλλογισμοί quanto l'uso dell'ἄγραφον. Il principio esegetico alla base dei Συλλογισμοί, tenuto conto della natura aporetica e negativa dello scritto, e quello espresso dall'ἄγραφον sono in contraddizione? Si tratta di una questione di fondamentale importanza per la ricostruzione della prospettiva teologica di Apelle (cui è connesso anche il problema dell'attività di critica testuale sui testi evangelici, attestata, in modi non sempre chiari, da diverse fonti sul marcionita; si veda K. Greschat, *Apelles*, 31-33). Secondo É. Junod la differenza tra le due concezioni può essere spiegata soltanto ammettendo uno sviluppo dottrinale del marcionita, da una posizione di rigetto radicale delle scritture giudaiche a una loro parziale accettazione secondo un principio eclettico. Mi trovo in accordo con É. Junod in particolare su due aspetti fondamentali, sul punto che l'ἄγραφον non fosse utilizzato nei Συλλογισμοί e sul fatto che l'ἄγραφον fosse in stretto rapporto con il modello teologico che distingue il θεός πύρινος delle scritture giudaiche tanto dal Dio sommo che dal demiurgo. Ma ritengo che uno studio sistematico dei dati della tradizione possa dimostrare la coerenza delle due tesi di Apelle, senza che sia necessario postulare un'evoluzione teologica da parte del marcionita, che, già di per sé, stante il carattere estremamente parziale della documentazione disponibile, dovrebbe essere un'ipotesi cui richiamarsi solo come «extrema ratio».

<sup>77</sup> In questo senso già A. Harnack, *Marcion*, 192 n. 1, 419\*-420\* poneva, in modo approssimativo, i termini della questione. In particolare la questione del rapporto tra le Ps.Clementine ed Apelle costituisce l'ambito nel quale sono stati fatti i maggiori progressi nella ricerca più recente; si vedano in particolare i due studi di F. S. Jones, *Marcionism in the Pseudo-Clementines*, in A. Frey, R. Gounelle (éds.), *Études réunies en l'honneur de J.-D. Kaestli et É. Junod*, Lausanne 2007, 225-244, e A. Le Boulluec, *La MONAPXIA dans les Homélie clementines et l'origine du Mauvais*, χώρα H.-s., 2015, 437-460. I paralleli nelle Ps.Clementine non riguardano i Συλλογισμοί, che comunque potrebbero avere conosciuto. I testi presi in considerazione da F. S. Jones e A. Le Boulluec meriterebbero di essere confrontati in modo sistematico con tutte le testimonianze risalenti a fonti diverse dai Συλλογισμοί.

conosciuta da Tertulliano. E va ricordato come Origene, oltre ad aver letto direttamente i Συλλογισμοί, dimostri una conoscenza importante della dottrina di Apelle, attestata in particolare dal frammento dai *Commentarii in epistulam ad Titum* e da Κατὰ Κέλσου V, 54. È possibile, inoltre, che l'alessandrino conoscesse il trattato di Rodone. Si può ipotizzare ciò non tanto in base al confronto tra i testi rodoniani e origeniani quanto a partire dal dato che all'inizio del IV secolo Eusebio poteva leggere lo scritto di Rodone nella biblioteca palestinese di Cesarea. Il che non vale per gli altri due scritti rodoniani attestati, giacché la loro conoscenza deriva a Eusebio non dai Πίνακες panfiliani quanto da riferimenti interni al trattato stesso di Rodone.

Per quanto concerne nello specifico i Συλλογισμοί, si può ricapitolare il materiale frammentario trasmesso dalla tradizione origeniana nel modo seguente:

Ambrosius, *De paradiso* (V,) 28 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 284, 18-285, 5)

Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 30 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 286, 23-287, 9)

Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 31 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 287, 34-288, 4)

Ambrosius, *De paradiso* (VI,) 32 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 289, 8-12)

Ambrosius, *De paradiso* (VII,) 35 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 292, 5-13)

Ambrosius, *De paradiso* (VIII,) 38 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 294, 9-17)

Ambrosius, *De paradiso* (VIII,) 40 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 296, 19-297, 8)

Ambrosius, *De paradiso* (VIII,) 41 (K. Schenkl, CSEL XXXII, 1, 298, 1-4)

Origenes, *Homiliae in Genesim* II, 2 (P. Habermehl, GCS NF XVII, 41, 3-16; Fr. gr. 19)

K. Greschat ha numerato i frammenti ambrosiani e quello origeniano rispettivamente come Fr. I-X e Fr. XIII. Seguo la studiosa nel disporre i testi non secondo la cronologia delle fonti che li riportano ma in accordo con la progressione del testo scritturistico commentato; come è stato messo in luce, infatti, tutti i testi risalgono alla mediazione origeniana. A questi frammenti vanno accostati, come detto, da un lato il materiale derivante da Teofilo di Antiochia, il quale, in ogni caso, non può essere riguardato come una fonte di frammenti alla stregua di quella origeniana, e dall'altro, eventualmente, il frammento XIV Harvey pseudo-ireneano, qualora venga dimostrata la plausibilità della sua attribuzione ad Apelle.

In conclusione, si può osservare, a proposito del problema dell'eresiologia anti-marcionita, come con Apelle ci si trovi di fronte a un caso particolare. Se è vero che l'autore dei Συλλογισμοί ha operato profonde innovazioni dottrinali rispetto al pensiero di Marcione, così da essere riconosciuto come iniziatore di una nuova αίρεσις internamente al marcionismo da parte delle fonti cattoliche (in particolare nei testi tertulliani e origeniani), ciò non significa che la tradizione su Apelle e quella su Marcione si siano sviluppate in modo indipendente l'una dall'altra. Al contrario i primi polemisti anti-marcioniti sono allo stesso tempo i primi scrittori a polemizzare contro Apelle (Rodone, Teofilo, Tertulliano), sicché si è di fronte, sin dalle fasi più antiche, a una tradizione eresiologica estremamente contaminata.

#### ABSTRACT

The paper intends to be a first contribution dealing with problems of profiling Apelles as a Marcionite of the late second century. It takes into consideration the available sources on one of the two works of Apelles whose content can be partially reconstructed, namely the Συλλογισμοί. The tradition concerning this work is traced back to three different lines, the first one going back to the treatise of Rhodo against the Marcionites, the second one to the work against Marcion of Theophilus of Antioch and the third one to the Commentary on Genesis of Origen. Only Origen seems to have quoted the Συλλογισμοί explicitly and all the fragments we possess are transmitted by him, directly or via Ambrose's treatise on the paradise.

Keywords: Apelles, Marcionism, Origen's Commentary on Genesis, Exegesis